



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL**  
**CAMPUS CHAPECÓ**  
**LICENCIATURA EM HISTÓRIA**

**ISABELLA BRANDÃO DE QUEIROZ**

**O RITUAL DO KIKI DE 2011:**  
**UMA INTERPRETAÇÃO ETNOARQUEOLÓGICA**

**CHAPECÓ**

**2018**

**ISABELLA BRANDÃO DE QUEIROZ**

**O RITUAL DO KIKI DE 2011:  
UMA INTERPRETAÇÃO ETNOARQUEOLÓGICA**

Trabalho de Conclusão de Curso de graduação  
apresentado como requisito para a obtenção do grau de  
licenciada em História da Universidade Federal da  
Fronteira Sul.

Orientador: Prof. Dr. Jaisson Teixeira Lino

**CHAPECÓ  
2018**

**PROGRAD/DBIB - Divisão de Bibliotecas**

Queiroz, Isabella Brandão de  
O ritual do Kiki de 2011: uma interpretação  
etnoarqueológica / Isabella Brandão de Queiroz. -- 2018.  
69 f.

Orientador: Jaisson Teixeira Lino.  
Trabalho de conclusão de curso (graduação) -  
Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de  
Licenciatura em História , Chapecó, SC, 2018.

1. História Indígena. 2. Kaingang. 3. Aldeia Condá.  
4. Ritual do Kiki. 5. Etnoarqueologia. I. Lino, Jaisson  
Teixeira, orient. II. Universidade Federal da Fronteira  
Sul. III. Título.

ISABELLA BRANDÃO DE QUEIROZ

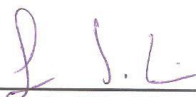
**O RITUAL DO KIKI DE 2011:  
UM INTERPRETAÇÃO ETNOARQUEOLÓGICA**

Trabalho de Conclusão de Curso de graduação apresentado como requisito para a obtenção do grau de licenciada em História da Universidade Federal da Fronteira Sul.

Orientador: Prof. Dr. Jaisson Teixeira Lino

Este trabalho de conclusão de curso foi defendido e aprovado pela banca em 29/06/2018

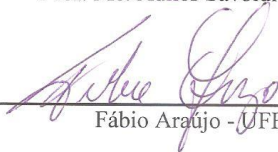
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Jaisson Teixeira Lino - UFFS



Prof. Me. Adiles Savoldi - UFFS



Fábio Araújo - UFFS

Dedico este trabalho a todos os povos indígenas do Brasil, especialmente os Kaingang, que me permitiram investigar sobre suas tristes histórias de opressão cultural e étnica.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar gostaria de agradecer os Kaingang de Chapecó, que sempre me receberam com carinho e se dispuseram a me ajudar no que fosse necessário para a realização desse trabalho. Registro aqui meus agradecimentos especiais ao Clair (Toldo Chimbanguê), aos *kuiã* João e Maria e sua filha Roseli (Aldeia Condá) e aos professores Celestiel e Jorge da Escola Indígena Sãpe Ty Kó (Aldeia Condá). Além disso, agradeço a professora Kaingang Sandra que atuou como minha supervisora de estágio no ano de 2018 e ao Sebastião, que me auxiliou com a documentação que precisei da FUNAI.

Em segundo lugar gostaria de agradecer a minha família, que sempre me apoiou e fez o necessário para que eu me mantivesse longe de casa e pudesse dar o meu melhor nos estudos. Obrigada mãe Maria, pai Pedro, vó Tereza, Joice, Patrícia, Eduardo, Heitor, Bárbara e Heloisa. Agradeço também pela amizade das minhas amigas Jade Emmanuelle, Carolina, Isabella e Jaqueline; aos amigos François e Felipe, que me mesmo distantes estiveram sempre presentes; e as amigas que Chapecó me proporcionou: Edinan, obrigada por ser meu melhor amigo e estar sempre comigo me apoiando, nos momentos bons e ruins. Você é com certeza o melhor presente que ganhei na graduação. Ana Giulia e Luana, foi muito bom encontrar pessoas parecidas comigo nesses anos difíceis. Carla, Thaís e Ricardo, sou grata a vocês pela diferença que fizeram nesses quatro anos e meio de formação.

Não posso deixar de citar aqui a importância de todos os professores da Universidade Federal da Fronteira Sul que passaram pela minha vida e que contribuíram de alguma forma para minha formação. Meus agradecimentos especiais vão aos professores Vicente, Antonio Luiz e ao meu orientador e amigo Jaisson, cujo apoio eu nunca vou esquecer.

Por último, gostaria de agradecer a pessoa dona do maior coração do mundo. Igor, espero um dia poder retribuir toda a ajuda que você me deu, como o apoio, a paciência, o carinho e a compreensão. Serei eternamente grata por tudo o que você fez por mim.

## RESUMO

O Ritual do Kiki que aconteceu em 2011 na Aldeia Condá (Chapecó, Santa Catarina) é um ritual de culto aos mortos tradicional da cultura Kaingang. No passado era realizado anualmente, para que os falecidos recentes da aldeia fizessem uma boa passagem ao *numbê* – o mundo dos mortos. Entretanto, sua realização na atualidade significa muito mais que isso, já que atua também no sentido de resistência cultural e afirmação étnica. O objetivo da pesquisa será analisar o evento através da cultura material presente nele, buscando compreender como os artefatos podem ser agentes de informação da cultura Kaingang. Foi utilizado no trabalho o método etnoarqueológico, que interpreta a cultura material juntamente com fontes orais, etnográficas, fotográficas, escritas e audiovisuais.

Palavras-chave: História Indígena. Etnoarqueologia. Ritual do Kiki. Aldeia Condá. Kaingang.

## **ABSTRACT**

The Kiki Ritual that took place in 2011 in Aldeia Condá (Chapecó, Santa Catarina, Brazil) is a traditional cult of the dead ritual of Kaingang culture. In the past the event was organized annually for the people recently deceased to make a safe journey to *numbê* – the world of the dead. However, its realization today means much more than that, since it also acts in the sense of cultural resistance and ethnic affirmation. The objective of this work will be to analyze the event through this material culture, in order to understand how the artifacts can be agents of information of the Kaingang culture. This research used the ethnoarchaeological method to interpret the material culture together with oral, ethnographic, photographic, written and audiovisual sources.

Keywords: Indigenous History. Ethnoarchaeology. Kiki Ritual. Aldeia Condá. Kaingang.



## **LISTA DE SIGLAS**

AP – Antes do presente

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

PRONAPA – Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

T.I. – Terra indígena

UFFS – Universidade Federal da Fronteira Sul

UNOCHAPECÓ – Universidade Comunitária Regional de Chapecó

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>2. ORGANIZAÇÃO SOCIAL E VIDA TRADICIONAL KAINGANG.....</b>	<b>15</b>
2.1 Uma breve história do contato.....	16
2.2 O processo de ocupação humana na região sul do Brasil e os Jê Meridionais.....	18
2.3 O cotidiano tradicional Kaingang.....	20
2.3.1 O mito de criação e seus reflexos na organização social.....	20
2.3.2 O grupo doméstico.....	23
2.3.3 A morte.....	25
2.3.4 O ritual do Kiki.....	32
<b>3. O RITUAL DO KIKI DE 2011.....</b>	<b>36</b>
3.1 Retomada e descontinuidade do Kiki na T.I. Xapecó.....	36
3.2 A Aldeia Condá.....	37
3.3 Antecedentes do ritual do Kiki de 2011.....	40
3.4 Etapas rituais.....	41
3.5 Os objetos utilizados no ritual.....	46
3.6 Perspectivas sobre o evento.....	62
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>65</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>67</b>

## 1. INTRODUÇÃO

A escolha do tema desse trabalho resultou de um conjunto de fatores: o primeiro deles foi o contato que eu já havia tido anteriormente com os povos indígenas de Chapecó, que foram sempre muito receptivos e atenciosos e me estimularam a refletir sobre suas tristes histórias de opressão, inferiorização cultural, marginalização e exclusão social/ econômica. O segundo motivo foi a escassez de produções acadêmicas que abordam sobre o ritual do Kiki e o ritual de 2011 especificamente, e o último foi a proximidade com o estudo da cultura material que tenho tido desde o início da graduação.

Segundo Marconi e Presotto (1986), todas as populações antropologicamente estudadas possuem um conjunto de crenças em algum tipo de poder sobrenatural. Os registros arqueológicos mais antigos datam para os neandertais do Paleolítico Superior registros sobre religião, já que eles enterravam seus mortos com oferendas demonstrando espiritualidade. A religião é constituída por dois elementos: crenças e rituais. A crença é o sentimento de respeito, submissão, reverência e até medo em relação ao sobrenatural. O ritual é a manifestação dos sentimentos através da ação (MARCONI; PRESOTTO, 1986).

O ritual do Kiki que aconteceu em 2011 na Aldeia Condá foi o último ritual a ser realizado entre os Kaingang – povo indígena de matriz linguística Jê que habita sobretudo os estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. No período anterior à colonização, a cerimônia era realizada anualmente para que os espíritos dos mortos recentes da aldeia fizessem uma boa passagem ao *numbê*, o mundo dos mortos. Entretanto, com o advento da colonização – que constituiu em um processo repressivo para os povos indígenas do Brasil – o ritual passou a ser estigmatizado e combatido, deixando de ser praticado por muitos anos (VEIGA, 2006; PINHEIRO, 2013).

Na década de 1970, o ritual do Kiki foi retomado pelos Kaingang da T.I. (Terra Indígena Xapecó), que fica localizada entre os municípios de Ipuacú e Entre Rios em Santa Catarina. Naquela época, os indígenas da área estavam sofrendo com a abusiva exploração dos madeireiros, que utilizavam o argumento de que “não existiam mais índios de verdade” para deslegitimar a presença indígena no local. Nesse contexto, a Diocese de Chapecó decidiu criar uma forma de apoio aos Kaingang, incentivando a retomada do ritual do Kiki também para que eles se afirmassem etnicamente perante os não-indígenas (VEIGA, 2000a).

Por mais que a maior influência tenha sido externa, os Kaingang da T.I. Xapecó demonstraram bastante empolgação para a retomada da cerimônia e logo começaram a se organizar, demonstrando que por mais que o ritual tenha ficado décadas sem ser executado, sua

prática continuou presente na memória, bem como a crença no ritual continuou existindo, sendo transmitida hereditariamente independente da conversão dos indígenas ao cristianismo e a proibição do evento que ocorreu em decorrência da colonização (VEIGA, 2000b).

A partir daquele momento a cerimônia passou a ocorrer frequentemente, até que no fim da década de 1990 ela deixou novamente de ser praticada, por causa de um erro que houve em uma das etapas do evento. Segundo a crença Kaingang, é melhor não realizar o Kiki do que realizar de forma errada, já que isso poderia acarretar em consequências ruins para a aldeia. E o último Kiki organizado por aquele grupo foi sucedido por muitas mortes, que foram atribuídas ao erro na execução da cerimônia. A fim de se evitar mais mortes na aldeia, os Kaingang da T.I. Xapecó decidiram não realizar mais o ritual (VEIGA, 2000a). A partir de então evento só ocorreu novamente em 2011 na Aldeia Condá, que fica localizada no município de Chapecó, Santa Catarina.

O ritual do Kiki de 2011 foi retomado a partir do interesse interno da comunidade Kaingang. O professor Jocemar Garcia, que na época trabalhava na escola da Aldeia Condá, sempre teve interesse no resgate dos aspectos culturais tradicionais de seu povo. Por isso escreveu um projeto para a 3ª edição do Prêmio Culturas Indígenas, visando recursos financeiros para a realização do Kiki. Esse prêmio, que foi promovido pelo Ministério da Cultura, selecionou e aprovou o projeto de Jocemar, marcando para 2011 a realização do evento (PINHEIRO, 2013).

Entretanto, quando a Aldeia Condá recebeu a verba para a realização da cerimônia alguns conflitos internos ocorreram: um grupo de pessoas era contrário à realização do Kiki por conceber evento perigoso, já que ele traria para a aldeia os espíritos dos mortos. Foi só depois de diversas reuniões que os Kaingang da aldeia decidiram que o ritual iria ocorrer. O medo da realização do evento na Condá, juntamente com as mortes que foram atribuídas ao erro ritual no Xapecó revela que por mais que o ritual tenha adquirido forte sentido político na contemporaneidade e que por mais que os indígenas foram submetidos a processos como a catequização e a conversão, a crença tradicional Kaingang ainda está presente e continuou sendo transmitida hereditariamente (PINHEIRO, 2013).

O objetivo geral da presente pesquisa será analisar a cultura material que se fez presente no ritual do Kiki de 2011. Segundo Marconi e Presotto, cultura material “consiste em coisas materiais, bens tangíveis, fruto da criação humana” (MARCONI; PRESOTTO, 1986, p. 179). Neste trabalho pensaremos a cultura material como um sistema de informações sobre a cultura Kaingang, buscando compreender como os objetos utilizados no ritual do Kiki de 2011 refletem as crenças, a mitologia e a organização social do grupo.

A metodologia utilizada para a análise dos artefatos será a etnoarqueológica, que é basicamente uma etnografia arqueologicamente guiada que busca no local de uso dos objetos os seus sentidos. Essa metodologia se fundamenta no uso de diferentes fontes complementares, que incluem a pesquisa bibliográfica, museográfica e etnográfica. Para essa pesquisa especificamente foram utilizadas fontes escritas e bibliográficas, que tratam sobre o Kiki que aconteceram em outros locais e outros tempos; fontes orais e etnográficas, registradas durante as visitas que fizemos à Aldeia Condá durante o período de realização deste trabalho (2017-2018); fontes fotográficas obtidas através dos registros do professor Jaisson (UFFS) que presenciou e fotografou o ritual; e através do documentário *Kiki, o ritual da resistência Kaingang* (2011), que foi produzido por Cassemiro Vitorino e Ilka Goldschmidt.

Os trabalhos escritos que auxiliarão na análise dos artefatos utilizados no evento serão: o documento *Actualidade Indígena* (1908) de Telêmaco Borba; o texto *O Culto aos Mortos entre os Kaingang de Palmas* (1979) de Herbert Baldus; a tese *Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang* (2000) de Juracilda Veiga e a dissertação *A Emergência do Ritual do Kiki no Contexto Contemporâneo* (2013) de Maria Helena Pinheiro. Essas obras foram escolhidas para auxiliar na análise dos objetos por apresentarem dados que tratam do uso dos artefatos no ritual do Kiki para diferentes períodos e contextos: Baldus para os Kiki realizados na década de 1930 em Palmas; Veiga para os Kiki realizados na T.I. Xapecó a partir da década de 1970; Pinheiro para os Kiki realizados na T.I. Xapecó a partir da década de 1970 e na Condá em 2011; e Borba por trazer informações sobre a cultura material Kaingang para início do século XX.

Além disso, utilizaremos cinco trabalhos escritos complementares: o capítulo *Arte Índia* (1986) de Darcy Ribeiro; o capítulo *Pintura e Adornos Corporais* (1986) de Lux Vidal e Regina Müller; o capítulo *As cerâmicas dos Jê do sul do Brasil e seus estilos tecnológicos* (2000) de Fabíola Silva; o artigo *Representações visuais da cestaria Kaingang na Terra Indígena Carreteiro* (2008) de Angelo Pohl e Saul Milder e o artigo *Artesanato Kaingang* (2006) de Talita Savoro, Ninarosa Silva e Ana Nötzold.

Para fazer a análise dos usos dos artefatos e da relação tiveram com os participantes do Kiki de 2011, utilizaremos o documentário *Kiki: o ritual da resistência Kaingang* (2011) de Cassemiro Vitorino e Ilka Goldschmidt e as fotos registradas pelo professor Jaisson durante o evento. Ao final de cada análise, utilizaremos os dados obtidos com as fontes orais e etnográficas, que foram realizadas arqueologicamente guiadas entre agosto de 2017 e maio de 2018 na Aldeia Condá.

Como objetivos específicos da pesquisa visamos apontar alguns aspectos de sincretismo religioso que se fizeram presente no evento; compreender as diferentes funções de gênero

dentro da cerimônia; analisar como as igrejas da aldeia se relacionaram com o ritual; e observar os novos sentidos que o ritual adquiriu na contemporaneidade, como o sentido político e identitário.

No primeiro capítulo baseando-se principalmente em trabalhos antropológicos faremos uma pequena caracterização do povo Kaingang, abordando diversos aspectos da sua vida tradicional. Começaremos descrevendo sobre o processo contato entre os Kaingang e a sociedade ocidental, a fim de que se compreenda que diversos aspectos da vida tradicional do povo em questão sofreram mudanças ao longo do tempo. Depois, caracterizaremos o processo de ocupação humana da região sul do Brasil e as características arqueológicas centrais dos Jê Meridionais (grupo que engloba os Kaingang e os Xokleng); e sistematizamos algumas informações sobre o cotidiano tradicional Kaingang, como a organização, as crenças, os cuidados relacionados à morte e a prática do ritual do Kiki.

No segundo capítulo, abordaremos primeiramente sobre a retomada do ritual do Kiki na T.I Xapecó na década de 1970 e sua interrupção no fim da década de 1990, a fim de que se evite pensar o ritual de 2011 como um caso isolado de retomada. Depois sintetizaremos a partir de algumas fontes a trajetória da demarcação da Aldeia Condá, que foi regulamentada recentemente e que ainda não possui muitos registros sobre sua história. A partir da contextualização, descreveremos as etapas do ritual de 2011, analisando também questões de gênero e como se deu a relação do evento com as igrejas da aldeia. Ao final do capítulo apresentaremos a análise dos artefatos utilizados, fazendo comparações com o uso deles nos Kiki que ocorreram em outros locais e outros tempos. Por último, explanaremos sobre as perspectivas dos participantes sobre a realização do evento.

## 2. ORGANIZAÇÃO SOCIAL E VIDA TRADICIONAL KAINGANG

O grupo étnico Kaingang pertence à matriz linguística Jê e seus habitantes estão situados atualmente nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, totalizando aproximadamente 45,620 indivíduos.<sup>1</sup> O nome *Kaingang* foi utilizado pela primeira vez por Telêmaco Borba, no ano de 1882, para designar os indígenas não-Guarani dessa região (MÉTRAUX, 1946). Na literatura o grupo pode ser encontrado também sob os nomes *Guaianá*, *Coroado*, *Bugre*, *Gualacho*, *Votouro*, dentre outros.

Quando se aborda os aspectos gerais da vida Kaingang, deve-se levar em consideração que existiu e ainda existem diferenças entre os agrupamentos, por mais que pequenas. E como seria impossível listar particularidades de cada grupo, optamos aqui por generalizar, abordando as características mais comuns da etnia em questão.

A história do povo Kaingang, assim como a de todos os outros povos indígenas do Brasil pode ser dividida em duas partes: a pré-história e o período pós-contato. Como estamos tratando sobre uma população que é tradicionalmente ágrafa, os dados da pré-história são pesquisados pela arqueologia através das fontes materiais, que consistem em artefatos que outrora foram por ela utilizados. No tópico seguinte sistematizaremos algumas informações sobre este período, como é o caso do processo de ocupação da região sul do Brasil e os principais costumes dos Jê meridionais, que foram obtidas exclusivamente através de estudos arqueológicos.

O período pós-contato trata-se da época em que os europeus chegaram ao território que pertencia até então aos povos autóctones – 1500 – e dele se apossaram, mudando assim vários aspectos da vida tradicional destas pessoas. As informações sobre esse período podem ser acessadas principalmente através de registros escritos (como é o caso de relatos produzidos por religiosos, colonizadores e cronistas da época), que embora geralmente tratem os indígenas a partir da ótica ocidental, são importantes fontes de informação sobre o passado. Por mais que a arqueologia seja a principal maneira utilizada para compreender os tempos pré-históricos, ela é importante também para o estudo dos tempos históricos – período posterior à chegada da escrita.

---

<sup>1</sup>Informações de 2014 retiradas do site do Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang/287>. Acesso em 12/11/2017.

## 2.1 Uma breve história do contato

O contato dos povos autóctones do Brasil com os colonizadores se deu dentro de um processo repressivo, que consistiu na escravidão, na subjugação e na dizimação de diversos agrupamentos indígenas em prol do estabelecimento e desenvolvimento do capitalismo mercantil. A relação do povo Kaingang com a sociedade luso-brasileira se deu dentro desse mesmo contexto, há cerca de 200 anos – período relativamente recente se compararmos aos primeiros contatos, que aconteceram há mais de 500 anos (VEIGA, 2000b).

Vilmar D'Angelis (1989) afirma que no início os Kaingang não foram alvo do trabalho compulsório estabelecido pelos bandeirantes aos povos indígenas por dois fatores – seu modo de vida seminômade e sua língua. É só em 1756, com a destruição das reduções jesuíticas no Rio Grande do Sul pelos bandeirantes escravistas é que os territórios Kaingang se tornaram interessantes para a metrópole, que além de pretender o comércio de gado, queria consolidar a presença portuguesa na região. A vinda da Família Real ao Brasil acelerou a invasão dessas terras, já que em 1808, a partir da Carta Régia, o Príncipe Regente declarou guerra aos indígenas e começou a preparar expedições para a conquista dos Campos de Guarapuava.<sup>2</sup> Essa atitude foi o marco do contato e da apropriação das terras dos Kaingang.

A ocupação das terras dos Kaingang viabilizava o comércio de gado das antigas reduções jesuíticas do Rio Grande do Sul para Sorocaba e daí para Minas Gerais, expandindo, ao mesmo tempo, os campos de criação de gado muar e vacuum nos campos naturais dos Kaingang e Xokleng. E consolidava a presença portuguesa nesta região disputada com os castelhanos, e que constituía interesse estratégico dos portugueses. (VEIGA, 2000b, p.41).

A primeira expedição enviada a mando do Príncipe saiu de Santos em 1809, chegando aos Campos de Guarapuava em junho de 1810, sob o Comando do Tenente Coronel Diogo Pinto de Azevedo (D'ANGELIS, 1989). Aqui vale lembrar que o processo de conquista dos Campos de Guarapuava não foi uma tarefa fácil, tendo havido no total onze expedições derrotadas pelos nativos. Na décima segunda expedição, o governo já sabia como se preparar e quais erros evitar, e embora tivesse muita esperança na eficácia da catequização dos indígenas, suas tropas estavam muito bem armadas (D'ANGELIS, 1989). Com um Trem Real de Guerra, trezentas pessoas entre militares, povoadores, empregados e grãos suficientes armazenados, aos poucos os campos foram sendo tomados, visando sobretudo a criação de gado nessas terras (SOUZA, 2015). A partir desse período, a história dos Kaingang ficou marcada pela guerra,

---

<sup>2</sup> Os Campos de Guarapuava já eram conhecidos e explorados há quase quarenta anos.



violência, repressão às suas práticas tradicionais, perda de terras, aldeamentos e trabalho compulsório. Essa situação acabou dividindo os Kaingang: de um lado aqueles que lutaram até o fim contra a ordem externa; do outro aqueles que optaram pelas alianças por também terem interesses (como foi o caso de líderes como Kondá, Viri, Doble, Nonoai, Fongue, Nicafi e Braga).

Posteriormente à conquista dos Campos de Guarapuava, iniciou-se o interesse pela conquista dos Campos de Palmas. Os Campos de Palmas englobavam todo o atual território do oeste catarinense, que na época pertencia à Província do Paraná. Segundo Brighenti (2012) a conquista desses campos era estratégica: “do ponto de vista militar, em função da indefinição das fronteiras com a Argentina; do ponto de vista econômico, era a possibilidade de novas áreas para criação de gado”. (BRIGHENTI, 2012, p.51). Santa Catarina cobrava impostos exorbitantes para as tropas de gado que passavam por seu território, que saíam de Missões com destino aos mercados de Sorocaba. Então para essas tropas era necessário um novo caminho, que além de livre de impostos, tivesse as condições necessárias para a criação dos animais. E os Campos de Palmas abriam a possibilidade de uma alternativa para a produção agropecuária.

Entretanto, penetrar nessas terras não seria uma tarefa fácil, já que nelas habitavam os Kaingang e Xokleng – os nativos mais resistentes do Sul. Porém, aqui devemos lembrar que os conquistadores contaram com a ajuda de algumas lideranças indígenas, como foi o caso de Vitorino Kondá e Estevão Ribeiro do Nascimento Veri: “Além de auxiliar na defesa das vilas e fazendas, esses líderes constituíram-se em mão de obra disponível na região, para todos os serviços braçais, como abertura de estradas, construção de linhas telegráficas, construção de fortalezas militares.” (BRIGHENTI, 2012, p.52).

Embora por muito tempo a visão que se tinha sobre as lideranças que se aliaram aos colonizadores era maniqueísta (alguns os viam como aliados, outro como traidores), atualmente novos debates sobre essas figuras estão sendo levantados. Brighenti (2012) nos lembra que Kondá e Virí nasceram no contexto de aldeamentos, ou seja, possuíam uma visão de mundo já bastante diferenciada daqueles Kaingang que viviam nos sertões. Além disso a relação que tinham com o governo era financeira, isto é, as alianças eram construídas visando interesses próprios.

Depois de dominar diversos grupos Kaingang, o governo criou aldeamentos para essas pessoas, com o intuito de instruí-las ao trabalho e convertê-las ao cristianismo. Esses aldeamentos tinham por objetivo a integração dos índios à sociedade nacional, incentivando casamentos mistos e lutando fortemente contra os costumes tradicionais dos nativos.

Aqui vale salientar que o processo de contato e invasão não resultou na aculturação dos povos indígenas, embora as políticas de assimilação e a repressão aos costumes tradicionais tenham sido violentas. O conceito de aculturação caiu em desuso na antropologia, já que cultura não é algo estático e o uso de bens da sociedade nacional por indígenas não resulta na perda de sua identidade. Segundo Veiga,

Se cultura são determinados traços, esses podem ser perdidos, misturados, poluídos por contato e, finalmente dissolvidos, resultando na ideia de aculturação. Se, no entanto, tomarmos cultura como “código organizador da experiência humana”, não há porque temer a mudança. As mudanças acontecem e a cultura se modifica, mas, ao mesmo tempo, é a cultura que seleciona o quê, e como, acolher os eventos. (VEIGA, 2000b, p.9).

## **2.2 O processo de ocupação humana na região sul do Brasil e os Jê meridionais**

Os vestígios arqueológicos até hoje encontrados indicam que a região sul do Brasil começou a ser povoada há cerca de 12.000 anos AP (antes do presente), sendo ocupada em todos seus espaços, seja sistematicamente ou ocasionalmente. É possível afirmar que essa ocupação ocorreu em três momentos distintos: a primeira, feita por povos caçadores-coletores conhecidos como pertencentes das Tradições Umbu e Humaitá, de 12.000 AP até cerca de 2.500 AP; e por duas levas posteriores de ocupação de povos agricultores das matrizes linguísticas Tupi e Macro-Jê; por volta de 2.500 anos atrás.

A população Tupi é originária da Amazônia, enquanto a Jê, do centro-oeste brasileiro. Dentre as maiores mudanças trazidas pelos novos habitantes da região, pode-se citar a economia baseada no manejo agroflorestal e a dispersão de novas espécies alimentícias, como as trazidas da Amazônia (NOELLI, 1999-2000).

Segundo Francisco Noelli, os registros arqueológicos regionais confirmam que essas novas populações tinham uma grande capacidade de reprodução biológica e de adaptabilidade, fazendo com que em cerca de 1.000 anos dominassem grande parte do território, “expulsando, assimilando ou exterminando as populações que ali viveram por cerca de 10.000 anos.” (NOELLI, 1999-2000, p. 228). O porquê do deslocamento ainda é incerto, mas para os Tupi pode ter sido resultado do crescimento demográfico amazônico decorrente do desenvolvimento da agricultura (LATHRAP, 1975).

Os Jê do sul do Brasil estão associados à tradição arqueológica Taquara/Itararé, que engloba os povos Kaingang e Xokleng. Os estudos linguísticos mais recentes puderam refutar a ideia até então difundida de que esses grupos eram autóctones da região, demonstrando que

as línguas Kaingang e Xokleng pertencem ao tronco linguístico Macro-Jê, que é originário do centro-oeste brasileiro.<sup>3</sup> As informações que se tem até então nos levam a acreditar que os Jê chegaram ao Sul pela metade leste de São Paulo e do Paraná.

Embora arqueologicamente ainda não se consiga estabelecer diferenças nítidas entre os Kaingang e os Xokleng, eles possuem notáveis distinções, seja na língua, na organização social e até mesmo em sua biologia: “os dados biológicos distinguem as populações a partir de evidências métricas e não-métricas, obtidas em estudos de esqueletos, amostras de sangue e análise genética.” (NOELLI, 1999-2000, p. 229). Então sabemos que por mais que os Kaingang e os Xokleng possuam uma ancestralidade biológica comum, existem diferenças que foram surgindo a partir do momento de sua separação, que ainda não se sabe exatamente quando e como se deu.

Segundo Noelli (1999-2000), por muito tempo os estudos arqueológicos vinculados aos PRONAPA (Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas) conceberam os Jê do Sul como povos nômades, pequenos e isolados. Essa concepção foi fruto do olhar eurocêntrico e preconceituoso, que acreditava que essas populações eram de caçadores-coletores que só adotaram a agricultura após o contato com os europeus. De acordo com o autor, os Jê já eram agricultores antes do contato, porém muitos grupos foram obrigados a abandonar a agricultura por causa de conflitos territoriais com outros povos pré-cabralinos.

Os assentamentos dos Jê Meridionais aconteciam de modo bastante diversificado, se dando por casas semi-subterrâneas, abrigo sob rocha, aldeias a céu aberto e sambaquis. Esses grupos ocupavam geralmente os topos de elevações, margens de rios e córregos (LINO, 2016). Sobre a cultura material Jê, Lino afirma que

é formada por indústria lítica em sua maioria de artefatos lascados, semelhantes ao material classificado como “Tradição Humaitá”; por vasilhas cerâmicas e, dependendo das condições de preservação dos sítios, por material de arqueofauna, estruturas de combustão e sepultamento. (LINO, 2016, p.99).

Os vestígios cerimoniais dos Jê do Sul incluem sítios arqueológicos denominados como aterros anelares. Essas estruturas, que também são conhecidas como *áreas entaipadas* ou *danceiros*, consistem em “muros de terra de contorno circular ou, mais raramente, quadrangular, com ou sem montículos em seu centro”. (SOUZA, 2013, p.1). No interior desses aterros pode conter um ou mais corpos cremados e geralmente há a presença de vasilhas cerâmicas, provavelmente representando oferendas de comidas e bebidas aos mortos.

---

<sup>3</sup> Ver NOELLI, 1999-2000.

Segundo Robinson et al. (2017) pouco mais de cinquenta aterros anelares foram documentados, embora felizmente muitos deles tenham sido escavados nos últimos anos. A publicação de datas ainda é limitada, sendo a mais antiga estrutura encontrada datada em aproximadamente 1000 anos d.C. e várias outras datadas entre os séculos XV e XVII (ROBINSON et al., 2017). Jonas de Souza (2013) nos lembra que é possível que sob esse tipo de construção fossem enterradas apenas pessoas de status mais elevados das sociedades Jê, como os líderes regionais. Adiante, no subitem “A morte para os Kaingang”, será abordado mais sobre esse tipo de estrutura.

## 2.3 O cotidiano tradicional Kaingang

### 2.3.1 O mito de criação e seus reflexos na organização social

O mito que Borba (1908) registrou sobre a criação do mundo Kaingang, conta que no passado remoto haviam diversos grupos, entre eles os Kamé (liderados pelo gêmeo ancestral Kamé), os Kairu (liderados pelo gêmeo ancestral Kairu) e os Kaingang. Foi só no momento final da criação que os Kaingang estabeleceram alianças com os Kamé e com os Kairu.

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a serra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjijimbé* emergia das agoas.

Os *Cainganges*, *Cayurucrés* e *Camés* nadavam em direcção a ella levando na bocca achas de lenha incendiadas. Os *Cayurucrés* e *Camés* cançados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra. Os *Cainganges* e alguns poucos *Curutons*, alcançaram a custo o cume de *Crijijimbé*, onde ficaram uns no solo, e outros, por exiguidade de local, seguros aos galhos das arvores; e alli passaram muitos dias sem que as agoas baixassem e sem comer; já esperavam morrer, quando ouviram o canto das saracuras que vinham carregando terra em cestos, lançando-a á agoa que se retirava lentamente.

Gritaram elles ás saracuras que se apressassem, e estas assim o fizeram, amiudando tambem o canto e convidando os patos a auxilia-las; em pouco tempo chegaram com terra ao cume, formando como que um açude, por onde sahiram os *Cainganges* que estavam em terra; os que estavam seguros aos galhos das arvores transformaram-se em macacos e os *Curutons* em bugios. As saracuras vieram, com seo trabalho, do lado donde o sol nasce; por isso nossas agoas correm todas ao Poente e vão todas ao grande Paraná. Depois que as agoas seccaram, os *Cainganges* se estabeleceram nas immediações de *Crijijimbé*. Os *Cayurucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior della. Depois de muito trabalho chegaram a sahir por duas veredas; pela aberta por *Cayurucrê*, brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; dahi vem terem elles conservado os pés pequenos; outro tanto não aconteceu a *Camé*, que abrio sua vereda por terreno pedregoso, machucando elle, e os seos, os pés que incharam na marcha, conservando por isso grandes pés até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou agoa e, pela sêde, tiveram de pedil-a a *Cayurucrê* que consentio que a bebessem quanto necessitassem.

Quando saíram da serra mandaram os *Curutons* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; estes, porem, por preguiça de tornar a subir, ficaram alli e nunca mais se reuniram aos *Cainganges*: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são. Na noite posterior á sahida da serra, atearam fogo e com a cinza e carvão fizeram tigres, *ming*, e disseram a elles: -vão comer caça-; e os tigres foram-se, rugindo. Como não tinham mais carvão para pintar, só com a cinza fizeram as antas, *oyoro* e disseram: -vão comer caça-, estas, porem, não tinham sahido com os ouvidos perfeitos, e por esse motivo não ouviram a ordem; perguntaram de novo o que deviam fazer; *Cayurucré*, que já fazia outro animal, disse-lhes gritando e com mau modo: -vão comer folha e ramos e arvore-; e desta vez ellas, ouvindo, se foram: eis a razão porque as antas só comer folhas, ramos de arvore e fructas.

*Cayuruncré* estava fazendo outro animal; faltava ainda a este os dentes, lingoa e algumas unhas, quando principiou a amanhecer, e, como de dia não tinha pode para fazel-o, poz-lhe ás pressas uma varinha fina na bocca e disse-lhe: -Você, como não tem dente, viva comendo formiga-; eis o motivo porque o Tamandoá, *Ioty*, é um animal inacabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e fel-os muitos, e entre elles a as abelhas boas. Ao mesmo tempo que *Cayurucré* fazia estes animais, *Camé* fazia outros para os combater; fez os leões americanos (*mingcoxon*), as cobras venenosas e as vespas. Depois de concluido este trabalho, marcharam a reunir-se aos *Cainganges*; viram que os tigres eram maos e comiam muita gente, então na passagem de um rio fundo, fizeram uma ponte de um tronco de arvore e, depois de todos passarem, *Cayurucré* disse a um dos de *Camé*, que quando os tigres estivessem na ponte puxassem esta com força, afim de que elles cahissem na agoa e morressem. Assim o fez o de *Camé*; mas, dos tigres, uns cahiram á agoa e mergulharam, outros saltaram ao barranco e seguraram-se com as unhas; o de *Camé* quiz atiral-os de novo ao rio, mas, como os tigres rugiam e mostravam os dentes, tomou-se de medo e os deixou sahir: eis porque existem tigres em terra e nas agoas. Chegaram a um campo grande, reuniram-se aos *Cainganges* e deliberaram cazar os moços e as moças.

Cazaram primeiro os *Cayurucrés* com as filhas dos *Camés*, estes com as daqueles, e como ainda sobravam homens, cazaram-os com as filhas dos *Cainganges*.

Dahi vem que, *Cayurucrés*, *Camés* e *Cainganges* são parentes e amigos. (BORBA, 1908, p.20-22)

As sociedades Kaingang se estruturam e se dividem de acordo com as metades exogâmicas Kamé e Kairu, que são, segundo a mitologia, os gêmeos criadores do mundo Kaingang. Todos os indivíduos da sociedade em questão pertencem à uma das metades, que são patrilineares. As metades se relacionam a partir de três elementos: complementaridade, reciprocidade e subordinação. Por exemplo, só pode haver casamento entre pessoas de metades diferentes (complementaridade: no mito os gêmeos ancestrais casaram os Kairu com as filhas de Kamé); quando alguma pessoa morre os cuidados devem ser feitos por alguém da metade oposta (reciprocidade); a primeira caça de um menino deve ser oferecida ao seu avô materno, que pela lógica patrilinear pertence à metade contrária da dele (subordinação: no mito os Kamé precisam pedir água aos Kairu). Estes são apenas alguns exemplos que ilustram como o mito dos gêmeos ancestrais moldam os diferentes âmbitos do cotidiano Kaingang. Na análise do ritual do Kiki se verificará que várias etapas da cerimônia fazem relação com o mesmo mito.

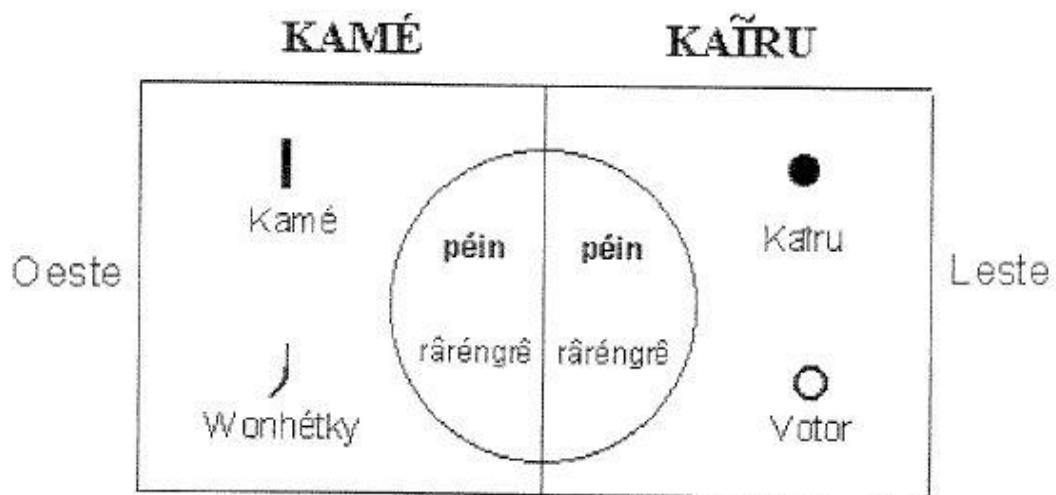
Além das divisões Kamé e Kairu, a literatura indígena registrou duas subdivisões para esses grupos: Wonhétky (ramificação de Kamé) e Votor (ramificação de Kairu). Veiga (2000b) levanta a hipótese de que essas subdivisões foram inventadas para que conseguissem incorporar ao seu sistema de metades os filhos de pais não-Kaingang ou filhos de relações incestuosas – resultantes de casamentos entre metades iguais. Aqui vale lembrar que os Kaingang possuem aversão à junção de iguais, que na visão do grupo, representa a infertilidade.

As pessoas da mesma metade se relacionam como irmãos, enquanto que os de metades opostas se relacionam como cunhados. A relação dos grupos Kamé e Kairu com suas divisões – Wonhétky e Votor – é como a de “primo-irmão”. Além disso, é importante registrar que não só as pessoas são divididas entre as metades: os animais, plantas, elementos da natureza e artefatos também são. O que é Kamé ou Wonhétky é representado nas pinturas pelo risquinho, enquanto Kairu e Votor são representados pelo círculo (VEIGA, 2000b). O sol, por exemplo, é Kamé, enquanto a lua é Kairu. Os objetos mais pesados e alongados pertencem à metade Kamé, enquanto os mais leves e arredondados são Kairu (BECKER, 1976).

Como esses dois irmãos [Kamé e Kairu] com a sua gente foram os criadores das plantas e dos animais, e povoaram a Terra com os seus descendentes, tudo neste mundo pertence ou à metade Kayrú ou à metade Kamé, conhecendo-se a sua descendência já pelos traços físicos, já pelo temperamento, já pela pintura: tudo o que pertence a Kayrú é manchado, o que pertence a Kamé é riscado. Essas pinturas, o índio vê tanto na pele dos animais como nas cascas, nas folhas ou nas flores das plantas, e para objetivos mágicos e religiosos cada metade emprega material tirado de preferência de animais e vegetais da mesma pintura. (REVISTA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL, 1986, p.87).

Ainda fazendo relação com o mito de criação do povo Kaingang, Kamé é relacionado ao oeste, Kairu ao leste. É por isso que quando realizam o ritual do Kiki, os Kamé ficam ao redor das fogueiras que ficam ao oeste da praça central, enquanto os Kairu ocupam as fogueiras que ficam ao leste. Além disso, as pessoas de cada metade possuem características físicas e psicológicas específicas: as pessoas de Kamé têm os pés grandes porque Kamé ao sair do centro da serra enfrentou um caminho pedregoso e ruim, já os Kairu têm os pés pequenos porque passaram por um caminho mais confortável. Os Kairu “são rápidos, cheios de iniciativa, mas pouco persistentes, enquanto os Kamé seriam mais vagarosos e lerdos, porém persistentes”. (NIMUENDAJÚ *apud* VEIGA, 2000a, p.262).

As pessoas *péin* são de uma classe distinta, que é cerimonial e específica para o cuidado de mortos. Também distinguem-se das outras metades pela sua pintura corporal: “costumam pintar os pulsos de preto como se fosse um bracelete”. (VEIGA, 2000b, p.157).



Fonte: Veiga, 2000b.

### 2.3.2 O grupo doméstico

Os Kaingang viviam em comunidades formadas por cerca de seis cabanas, que eram feitas de estacas e cobertas por folhas de palmeira, sendo suas dimensões variadas de acordo com o tamanho, o status e a função da família que nelas habitavam. Possuíam uma pequena abertura em cada extremidade servindo de porta, e em seu interior não havia nenhuma divisão. No centro dessas habitações havia sempre fogo aceso, e as famílias dormiam em seu entorno, sobre cascas de árvores. Como o grupo se mudava constantemente em decorrência da busca por alimentos, essas cabanas eram construídas para o uso temporário (BORBA, 1908). Os Kaingang preferiam construir suas comunidades em lugares altos por questão de visibilidade, mesmo que isso custasse os esforços de estar longe dos rios. No século XX, esse tipo de habitação foi sendo substituído pelos ranchos de madeira que eram construídos com tábuas fornecidas pelos postos indígenas (BECKER, 1976).



Cabanas dos índios Coroados. Fonte: Koenigswald, 1908.

Os Kaingang possuíam um chefe local e um cacique geral. O chefe local era a autoridade de um agrupamento, sendo subordinado ao cacique geral, que era a autoridade máxima de um grande conjunto de agrupamentos. Embora muitos autores concebam esse tipo de organização como tradicional dos Kaingang, Veiga afirma que o cacicado é fruto das necessidades trazidas pela colonização (VEIGA, 2000b).

Segundo Borba (1908), os Kaingang alimentavam-se de peixes, pássaros, mel, frutas, caça, milho, abóbora, feijão, e ervas do mato. Entre as caças preferidas estava a anta, macaco, porcos do mato e quati e não comiam animais como veados, pacas, cotias e tamanduás. A carne era geralmente assada em fogões de chão ou subterrâneos, enquanto os outros alimentos eram fervidos em panelas. Consumiam também o pinhão, diversos tipos de chás, o chimarrão e a cachaça, sendo esta última apresentada ao grupo pelos europeus (BECKER, 1999).

Os Kaingang dividiam o trabalho por sexo: as mulheres eram responsáveis pelas atividades domésticas, por zelar da estabilidade grupal, cuidar das fogueiras nas festas e por carregar os pertences do grupo nas mudanças. Nas guerras podiam ser responsáveis pelo arsenal bélico e, por mais que não pudessem frequentar reuniões do grupo em que se tomavam decisões importantes sobre a comunidade, elas compareciam nas festas, nos bailes, nos casamentos e nas refeições comuns. Os homens eram dedicados às atividades de caça, pesca e manejo das



lavouras. Para a caça e pesca, utilizavam o arco e flechas com pontas de madeira, que variavam de tamanho de acordo com as dimensões do animal pretendido (BECKER, 1999).

Segundo Becker, as relações conjugais eram poligâmicas, embora existiram várias comunidades Kaingang em que só o cacique geral podia possuir mais de uma mulher. O matrimônio raramente acontecia antes dos dezoito anos de idade, e entre metades clânicas iguais era totalmente proibido, por ser considerado incestuoso. A traição também era proibida, sendo o adúltero geralmente punido com pena de morte (BECKER, 1999). Baldus (1979) traz a informação de que geralmente os maridos eram mais velhos que as esposas. Após o casamento, o casal passava a viver na casa da família da mulher, sendo o dever do genro servir o sogro uma obrigação moral e perene (VEIGA, 2000b).

O grupo doméstico era formado pela família nuclear, tendo às vezes agregados à ela solteiros ou viúvos que não possuíam família na aldeia. Em caso de separação, os filhos se tornavam responsáveis do pai, sendo bastante comum que a segunda esposa assumisse o papel de mãe. Caso o pai não quisesse a guarda das crianças, estas permaneciam na casa dos avós maternos (VEIGA, 2000b). Quando um homem ou uma mulher casada morria, seu cônjuge retornava à casa dos pais e quando o chefe da casa morria, seu genro passava a ocupar a posição de autoridade da família (BALDUS, 1979; VEIGA, 2000b).

Para o período anterior à colonização, Becker informa que os Kaingang andavam praticamente nus: os homens usavam uma tanga e as mulheres uma saia curta, ambas feitas com fibras vegetais. Costumavam cortar seus cabelos em forma de coroa, e é por isso que em muitos locais ficaram conhecidos como índios Coroados. A partir do contato com os europeus, os Kaingang passaram a se vestir da maneira ocidental e hoje não se vê mais pessoas do grupo com o corte de cabelo tradicional (BECKER, 1976).

Dentre os adornos corporais utilizados pelo grupo podemos citar as penugens, os colares feitos com sementes ou com ossos de animais e as pinturas corporais. As pinturas corporais eram feitas com carvão e representavam a metade clânica a qual as pessoas pertenciam. Elas eram utilizadas também como demonstração de luto e como proteção nos rituais funerários (BECKER, 1976).

### **2.3.3 A morte**

Para os Kaingang a morte é apenas uma mudança da aldeia atual para a aldeia dos mortos. Às vezes, eles usam a expressão “ele viajou” para designar o ato de morrer, ou ainda, “ele foi para debaixo da terra”. O fenômeno físico da morte não é o fim do indivíduo, nem sua separação definitiva daqueles com quem fez comunidade. A morte

é, para os Kaingang, a dissociação entre o espírito e o corpo de uma pessoa (VEIGA, 2000b, p. 155).

Para os Kaingang, o ser humano é formado por corpo e espírito. Algumas pessoas afirmam que a criança recebe o seu espírito no momento em que nasce, outras afirmam que ela só recebe no momento em que começa a falar. A segunda hipótese justifica o fato de em alguns lugares não se faça o ritual do Kiki para crianças muito pequenas (VEIGA, 2000b).

O nome que uma pessoa recebe é sempre uma alma, ou seja, “quando a criança recebe o nome indígena de um velho, esse reencarna”. (VEIGA, 2000b, p.111). Os Kaingang possuem nomes respectivos para cada metade clânica, que além de terem o poder de reencarnar um espírito, determinam o lugar social, o status e as funções a serem desempenhadas pela pessoa que o recebe. Antigamente apenas os *kuiã* – líderes espirituais Kaingang – podiam nomear as crianças, pois só eles sabiam quais espíritos haviam vindo da aldeia dos mortos para encarnar de novo. A nomeação era feita através de um ritual com banho de ervas muito parecido com o batismo cristão (VEIGA, 2000b).

O *kuiã* tem o poder de transitar nos diferentes planos (céu/terra/*numbê*). Ele possui conhecimentos sobre cura, faz predições e tem capacidade de resgatar almas raptadas. Em seus trabalhos ele conta com a ajuda de seu *iangré*, que é o espírito guia animal. O *iangré* pode ser um gavião, uma onça, gato do mato ou até mesmo um santo católico – evidenciando o sincretismo religioso entre as crenças Kaingang e cristãs. O poder xamânico do *kuiã* pode ser revelado através do encontro com o *iangré* ou através da ida ao *numbê* mediante um sonho, coma ou transe (PINHEIRO, 2013).

Segundo Veiga (2000b) existem três tipos de almas: aquelas que vêm diretamente de *Topé* (Deus), almas ancestrais e almas que se transformam em formigas. Depois de uma ou algumas encarnações, as almas se transformariam em formigas ou mosquitos, e esses quando morressem deixariam de existir, ou seja, aquela alma estaria extinta (VEIGA, 2000b).

Um velho, depois da morte, torna-se outra vez jovem e vive mais uma vez durante uma vida humana inteira, prazo que, aliás, coincide com o alcance da memória de tempo do índio. Quando morre, transforma-se em pequeno inseto, geralmente mosquito ou uma daquelas formiguinhas pretas que cortam folhas. Se este mosquito ou esta formiga morrem, vem o nada. (BALDUS, 1979, p.21).

Baldus (1979) encontrou uma suposição por serem justos esses insetos considerados as últimas encarnações dos Kaingang: ao visitar o cemitério do Toldo das Lontras, percebeu que havia uma grande quantidade de formigas e mosquitos no local.

Os Kaingang acreditam na existência de uma aldeia dos mortos – o *numbê*. É para lá que vão os espíritos dos mortos e de lá que vêm os espíritos das crianças que vão nascer. Veiga afirma que o *numbê* “não é um lugar espiritual que mora na imaginação dos vivos, mas uma aldeia como outra qualquer, embora, de alguma forma, se encontra em outro plano.” (VEIGA, 2000b, p.170).

A aldeia dos espíritos, segundo alguns, fica para baixo da terra; é um perau ou precipício. Outros afirmam que se tem que subir para chegar até ela e outros, ainda, que ela está no mesmo plano que o mundo dos vivos, ficando em cada comunidade, situada um pouco além de seus cemitérios. Ela reflete a comunidade dos vivos sendo seu prolongamento no tempo. (VEIGA, 2000b, p.180).

As pessoas vivem lá como antigamente, em casas cobertas com folha de palmeira, e realizando as mesmas atividades que realizavam no mundo dos vivos, como o caso do *kuiã* Messias Krédniã, por exemplo, que continuava curando as pessoas que o procuravam. As roças produzem as plantas ativas, como as espécies de milho indígena. Há pinheiros, mas no Numbê eles são baixos, de modo que o trabalho a derrubar as pinhas não é penoso. Existe ainda muita caça, que atualmente é escassa nas terras dos Kaingang. Os que estão no Numbê se alimentam com carne de caça, trabalham preparando a erva-mate, plantando roças de milho, tecendo cestos de taquara e chapéus de criciúma. (VEIGA, 2006, p. 166).

O *numbê* pode ser visitado por vivos, assim como o plano terreno pode ser visitado pelos espíritos dos mortos. É muito comum relatos de pessoas vivas que visitaram o *numbê*, e isso pode significar doença ou iniciação xamânica.<sup>4</sup> Pinheiro traz a informação de que alguns Kaingang se referem ao *numbê* como o lugar para onde vão os espíritos ruins, em oposição ao *kaiká* (Glória/Céu, local onde está *Topé*), que é para onde vão os espíritos bons (PINHEIRO, 2013). Essa nova ressignificação presente entre alguns Kaingang nos remete às práticas dos missionários, que usavam das próprias concepções e conceitos dos indígenas para tentar convertê-los ao cristianismo.

Para os Kaingang, a doença e a morte possuem causas sobrenaturais. A doença é entendida como a perda temporária da alma e a morte como a perda definitiva da alma. A morte pode ser causada pelo espírito de algum morto do grupo, de um inimigo ou de um ser sobrenatural. Quando alguém estava prestes a morrer, os parentes próximos do moribundo proferiam palavras de conforto e prometiam enterrar com o corpo artefatos novos e bonitos, como colares e arco e flechas (BECKER, 1999).

Os espíritos dos mortos são considerados extremamente nocivos à vida dos vivos. Para os Kaingang, cada pessoa possui uma espécie de poder único, que é controlado em vida mas não pode ser controlado em morte, e por isso se torna maléfico. Os Kaingang acreditam também

---

<sup>4</sup> Há vários relatos de vivos que visitaram o *numbê* na tese Cosmologia e Práticas Rituais Kaingang (2000), de Juracilda Veiga.

que o morto sente saudades de seus entes, e por isso tenta levar alguns deles consigo. É nesse sentido que se torna importante realizar periodicamente o ritual do Kiki, já que ele tem o objetivo de encaminhar as almas à aldeia dos mortos e as desligarem definitivamente do mundo dos vivos (BECKER, 1999).

Antigamente, ao se detectar a morte de um parente próximo as pessoas choravam muito, e com a cabeça escondida emitiam uma série de gemidos e lamentos (BECKER, 1999). Enquanto os familiares se entregavam às lamentações, cabia aos não-parentes o cuidado com os ritos funerários (VEIGA, 2000b). Era comum se recitar um texto antigo ao lado do morto<sup>5</sup>, enrolá-lo ao *kurú* (manto de urtiga) e logo em seguida encaminhá-lo ao cemitério. No trajeto ao cemitério, o defunto era carregado por três homens, e qualquer parada que fizessem para descansar deveria ser sinalizada com uma marca em forma de cruz na árvore mais próxima (BECKER, 1999). Veiga (2000b) registrou que quem carregava o morto eram as pessoas da categoria *péin*, que podia incluir homens e mulheres.

O cemitério Kaingang era circundado por estacas, possuindo aproximadamente cinco metros de largura por cinco metros de comprimento. Nesse espaço haviam várias cruzes de madeira e os mortos eram enterrados um por cima do outro, já que não era permitido aumentar a extensão do local (BALDUS, 1979). Os velórios eram feitos no cemitério e duravam o tempo da preparação da sepultura. Em sua tese de doutorado, Veiga apresenta um relato da Kaingang Geni Râtukó (Apucarantina-PR) que conta sobre uma moça que retomou consciência quando estava sendo enterrada: “Decerto é por isso que hoje eles dizem que tem que guardar 24 horas”. (VEIGA, 2000b, p.167). Em algumas aldeias paulistas, o assentamento era abandonado quando alguém morria, ficando nele apenas os *péin* e o viúvo que resguardaria luto. No Paraná as pessoas permaneciam na aldeia enquanto os viúvos eram levados ao mato para cumprir o ritual de purificação (VEIGA, 2000b).

No passado, dos cuidados relacionados à morte só podiam participar as pessoas *péin*, que é uma categoria específica para esse fim. Os *péin* possuíam nomes e pinturas específicas relacionados à sua categoria, podiam lidar com mortos de ambas as metades clânicas e eram responsáveis pelos velórios, enterros, carregamento dos mortos, purificação dos viúvos e realização do ritual do Kiki. As pessoas dessa categoria não podiam ter filhos, já que estes viriam sempre a falecer. Além disso, os *péin* jamais poderiam ser enterrados no cemitério como as outras pessoas, pois seus espíritos poderiam ser extremamente nocivos aos espíritos dos

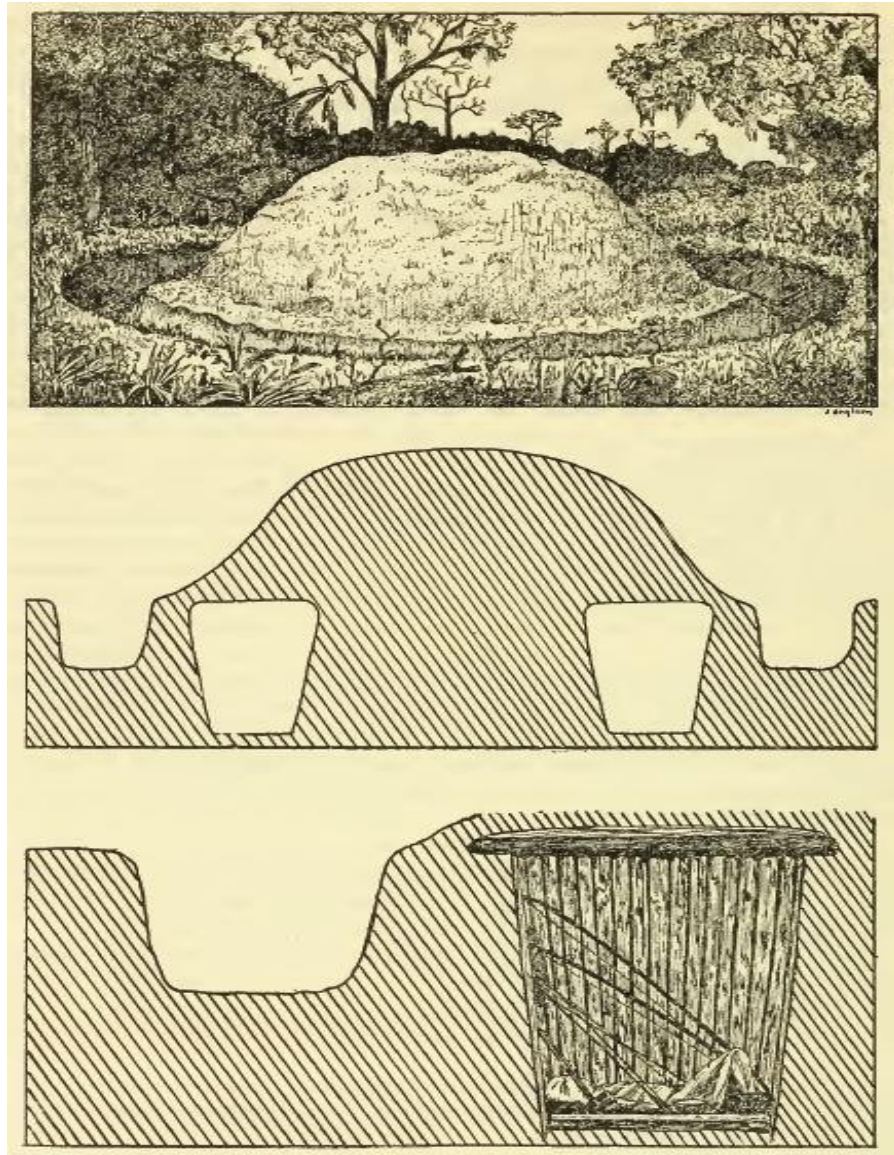
---

<sup>5</sup> Segundo Baldus (1979), o texto recitado é intraduzível e não é mais entendido pelos Kaingang modernos por causa de mudanças na língua.

outros mortos. Por isso eram enterrados sempre isolados. Em alguns grupos, os cuidados relacionados à morte eram feitos pelas pessoas da metade oposta do falecido (VEIGA, 2000b).

Segundo Métraux (1946), em tempos mais recuados os Kaingang cremavam seus mortos e depois enterravam os ossos, juntamente com parte dos seus bens. Já os Kaingang mais modernos enterravam os mortos com seus joelhos dobrados, em uma cova profunda coberta de palmeiras e terra. O autor registrou um cemitério que havia dois túmulos centrais rodeados por valas muradas, e observando o desenho apresentado por ele pode-se afirmar que são as mesmas estruturas que a arqueologia define como estruturas anelares (já citadas em tópico anterior). Embaixo dessas estruturas anelares enterrava-se dois Kaingang, provavelmente um da metade Kamé (ao oeste) e um da metade Kairu (ao leste). Veiga (2000b) supõe que as valas construídas em volta dos montículos, quando enchidas pela água da chuva, podiam representar o rio que a alma deveria passar para chegar ao mundo dos mortos. Os grupos que Métraux observou costumavam abandonar o assentamento e construir casas em novo local após a morte de alguém (MÉTRAUX, 1946).

Para os Kaingang do Inhacorá, Veiga (2000b) registrou que o cemitério era dividido: os Kamé eram enterrados para o lado oeste do cemitério e os Kairu todos para o leste, todos com os pés apontando para o oeste e a cabeça para o leste. Mas independente das variações na forma de enterro apresentadas pelos autores, o que podemos observar é a forte relação que possuem com o mito de criação do povo Kaingang, onde se afirma a existência da montanha salvadora e a saída do gêmeo Kamé pelo oeste e do Kairu para o leste.



Exterior e interior das estruturas funerárias dos Kaingang. Fonte: Métraux, 1946.

Borba (1908) registrou e traduziu dois cantos utilizados pelos Kaingang em seus enterramentos. Como podemos observar, eles eram utilizados para indicar ao morto o caminho ao *numbê* e para que este fizesse uma boa passagem.

Passe com cuidado a ponte. Viva bem com os outros; assim como elles vivem bem, você também pode viver. Lá você ha de ver muita cousa que já vio aqui em minha terra, assim como o gavião. Teos parentes hão de vir te encontrar na ponte e te levarão com elles para a tua morada. (BORBA, 1908, p.34).

Passe bem pela ponte do rio grande; chegando ao campo diga aos outros: -Eu estou aqui. Coma bem as fructas do comá e vire as pedras que têm limo antes de passar. (BORBA, 1908, p.34).

Depois do enterro, os parentes próximos ficavam em casa lamentando a morte por uma semana enquanto as outras pessoas da comunidade preparavam a festa do oitavo dia. Em tempos mais longínquos, era comum se realizar três cerimônias relacionados ao defunto:

[...] a primeira se realizava num cerimonial mais curto, logo após o sepultamento; uma segunda oito dias após a morte e enterro e uma terceira, de maior significação social e política, após um ano de sepultamento. A segunda parece ter desaparecido entre os Kaingáng mais modernos. (BECKER, 1999, p. 323).

Para o primeiro e o segundo ritual que Becker cita não há informações relevantes. O terceiro, denominado por alguns autores como *Veingréinyã*, é o que conhecemos por ritual do Kiki. O ritual do Kiki era uma festa anual que servia para que os mortos se desligassem definitivamente da aldeia e fizessem uma boa passagem ao mundo dos mortos.

Os Kaingang acreditam que os casais possuem uma ligação que se dá através de uma glândula chamada *kafy*. Quando algum dos cônjuges morre, essa glândula continua fazendo ligação entre o casal e por isso é importante fazer o ritual de purificação do viúvo, que consiste no seu isolamento e em restrições alimentares. Esse isolamento pode acontecer em matas fora da aldeia ou dentro de casa e o tempo varia de acordo com a metade clânica a qual o morto pertencia: se era Kamé o tempo de reclusão do cônjuge deve ser mais longo, podendo chegar até a quarenta dias (porque seu espírito é mais forte e mais ligado aos seus parentes); se era Kairu a reclusão dura cerca de oito dias. Os *péin* eram encarregados de levar comida e bebida para o viúvo durante esses dias. (VEIGA, 2004).

Depois de terminado o período de reclusão, os *kuiã* lavam o viúvo com plantas especiais e passam uma vassoura feita com ervas na habitação e nos locais em que o morto passou em vida (VEIGA 2004). No passado, preocupação com a purificação e com o desligamento do morto com a comunidade era tão grande, que era comum se queimar a moradia, as roças e os objetos que o defunto usou em vida. Além disso, nomear uma criança com o nome de um falecido ou mesmo citar seu nome era totalmente proibido, até que se fizesse o ritual do Kiki (VEIGA, 2000b).

Salienta-se que o tratamento dado ao morto variava de acordo com o status, idade e o tipo de morte do indivíduo. Quando o morto era de idade avançada, havia maior preocupação em se realizar o ritual do Kiki, porque “quanto mais velho o morto, maiores perigos representa para a comunidade, porque possui mais conhecimento, mais poder e mais relações [...]” (VEIGA, 2000b, p. 160). Quando o falecido era uma criança pequena, geralmente não se realizava para ela um Kiki, pois alguns Kaingang acreditavam que crianças que não tinham

aprendido a falar ainda não possuíam espírito (VEIGA, 2000b). Entre alguns grupos havia a crença de que a criança morta continuava a crescer na sepultura, e depois de desenvolvida, o destino era o mesmo que dos adultos. Homens e mulheres recebiam o mesmo tratamento depois de mortos. Os adúlteros, vistos como criminosos, geralmente eram condenados à morte, e para eles não se realizavam nenhum tipo de rito funerário além do enterro (BECKER, 1999). Quando o falecido era chefe geral ou pessoa influente na comunidade, o tratamento dado ao cadáver era mais pomposo e grandioso. Becker (1976) relata os cuidados relacionados à morte do cacique geral.

Ao se detectar a morte do cacique geral, uma de suas esposas saía para avisar a comunidade sobre o acontecido. Em seguida, todos os homens se armavam com varapaus e escoltavam a casa do falecido, deixando entrar só as esposas e os filhos. Os filhos e parentes próximos construíam um jirau, depositavam nele o morto e acendiam fogos ao redor. Todos passavam a noite em claro, e ao amanhecer os chefes subordinados colocavam o corpo para fora da casa. Durante alguns minutos todas as pessoas choravam e gritavam melancolicamente e posteriormente o defunto era encaminhado ao cemitério (BECKER, 1976).

Chegando ao cemitério, o filho mais velho do cacique escolhia o local do sepultamento. As pessoas cantavam, comentavam sobre os feitos do falecido em vida e se alimentavam de comidas levadas pelas mulheres. O varapau do cacique era colocado junto ao corpo, que era enterrado com a cabeça para o leste e pés para o oeste. Depois do enterro, as pessoas voltavam para suas casas, agora sob chefia do filho mais velho do cacique. Quando o morto era um chefe subordinado, a sucessão de cargo não era hereditária, mas sim, nomeada pelo cacique geral (BECKER, 1976).

### **2.3.4 O ritual do Kiki**

Baldus (1979) relatou o ritual do Kiki<sup>6</sup> como uma das mais fortes expressões da cultura Kaingang:

Deve-se apontar o culto aos mortos como a base e a expressão mais forte da cultura espiritual Kaingang porque o poder sobrenatural dos mortos tornou-se, para estes índios, mais do que qualquer outra coisa, um acontecimento místico e, por isso, objeto de crença. (BALDUS, 1979, p.22).

---

<sup>6</sup> O autor se refere ao ritual do Kiki como o ritual de culto aos mortos.



Como já foi dito anteriormente, para os Kaingang a morte não é o fim, mas sim, uma passagem ao *numbê* – o mundo dos mortos. Entretanto, a passagem do plano dos vivos para o plano dos mortos não ocorre de forma automática: é preciso que se realize o ritual do Kiki para que os mortos se desliguem definitivamente do mundo dos vivos e se encaminhem para o local ideal. No período pré-colonial o Kiki acontecia anualmente, geralmente no início do inverno, que era quando havia abundância de alimentos como pinhão, milho e mel. O nome Kiki vem de *kikikoi*, que significa “comer o *kiki*” – bebida fermentada a base de mel que é consumida durante o ritual. Diversos documentos históricos apresentam o ritual do Kiki e suas etapas, e apesar de haver variações entre os registros, elas são geralmente pequenas. Aqui optou-se por descrever as etapas registradas pela antropóloga Juracilda Veiga (2004).

A preparação do Kiki é bastante demorada, já que é necessário preparar alimentos suficientes, coletar nós de pinho para as fogueiras, reunir categorias cerimoniais e enviar o convite às comunidades vizinhas. Os *kuiã* são responsáveis por dirigir todos os preparos relacionados ao ritual, que se divide em *primeiro*, *segundo* e *terceiro fogo*.

A cerimônia tem duração de aproximadamente dez dias e se inicia com o *primeiro fogo*, que é aceso na praça central da aldeia. Depois de aceso o *primeiro fogo*, há o corte do pinheiro, que é a árvore escolhida para servir de cocho para fermentação do *kiki*. O corte da árvore é uma das principais etapas do ritual do Kiki, pois nos permite refletir sobre a relação que os Kaingang possuem com a natureza: segundo o grupo todos os seres da natureza possuem espírito e só morrem depois que ele abandona sua matéria. Por isso é necessário que os *péin* e os *kuiã* da comunidade façam uma série de práticas em torno da árvore para que seu espírito vá embora. É só depois de terem absoluta certeza que o espírito partiu que o corte é feito.

Depois de derrubar o pinheiro, as pessoas rezam em torno dele assim como fazem para uma pessoa morta. Em seguida levam o tronco para a praça central, onde os *péin* o transforma em cocho e insere nele a mistura que forma o *kiki* (mel, água e ervas). Depois que os Kaingang perderam suas terras para o Estado, as matérias primas necessárias para o *kiki* ficaram restritas, sendo em muitos locais substituídas por uma mistura de cachaça, açúcar e água. No mesmo dia, logo depois da preparação do *kiki*, acontece o *segundo fogo*, onde há bebidas, danças e rezas.

O *terceiro fogo* se inicia quando o *kiki* está fermentado, ou seja, depois de alguns dias. Nessa etapa as pessoas de outras comunidades podem se incluir, onde dançam e bebem o *kiki*. Os espíritos dos mortos também participam dessa etapa, entretanto não é permitido a eles tomar a bebida. A categoria de dançarinos denominada *tampér* é responsável por impedir que mortos tomem a bebida, já que isso faria com que seus espíritos se prendessem e vagassem no plano dos vivos (assim como é proibido aos vivos que visitam o *numbê* aceitar alimentos que os

mortos oferecem). Todos os vivos devem obrigatoriamente estar com suas pinturas corporais, como forma de proteção. Os *kuiã* enxergam vivos e mortos, então a pintura corporal serve para diferenciá-los e perceber caso algum morto esteja tentando levar algum vivo para seu plano.

No dia seguinte, há a coleta das cruzes dos mortos para quem se está realizando o Kiki. Algum familiar da metade oposta do morto deve fabricar com antecedência uma cruz possuindo pinturas da metade clânica do falecido. Primeiro os Kamé passam pelas casas dos falecidos Kairu para recolhê-las. Depois os Kairu passam pelas casas dos falecidos da metade Kamé. Os *péin* vão agrupando-as e depositando-as ao redor do cocho do *kiki*. Quando todas as cruzes estiverem reunidas, as pessoas se encaminham ao cemitério, em forma de procissão. No trajeto param e rezam em cada local que possua uma cruz sinalizada na árvore. Essa cruz indica que ali o morto foi colocado no chão para que os carregadores descansassem quando estavam indo para o enterramento. O lugar é marcado porque os Kaingang acreditam que todo local em que se encosta um morto fica impregnado com seu espírito.

Chegando ao cemitério, os Kamé entram primeiro e rezam sobre as sepulturas dos mortos Kairu. Depois os Kairu entram e rezam sobre as sepulturas dos Kamé. As sepulturas dos mortos para quem se está realizando o Kiki deverão estar previamente marcadas: as dos Kamé com ramos de pinheiro (*Pinus*) e as dos Kairu com galhos de sete-sangrias (*Cuphea carthagenensis*). Também nota-se que as sepulturas marcadas possuem buracos que foram abertos anteriormente. Depois de rezar tampam-se esses buracos, colocam as novas cruzes, jogam os ramos para fora do cemitério e voltam para a praça central. No caminho à praça central as pessoas se enfeitam com ramos verdes e chegando ao local todos bebem e festejam até o *kiki* acabar.

Segundo Veiga (2000b), o ritual do Kiki é a performance dos atos míticos. É por isso que várias etapas do evento possuem profunda ligação com o mito de criação do mundo Kaingang. A primeira relação que a autora aponta é a de destruição e construção do mundo:

O ritual do Kiki relaciona-se aos mitos cosmogônicos de destruição e reconstrução do mundo. A morte dos indivíduos atinge toda a comunidade. Refazendo os gestos e o caminho dos ancestrais, o ritual recompõe a comunidade e reestrutura o mundo. Refazendo a origem do povo e a criação, ele dá aos Kaingang a possibilidade de um novo tempo, que é também o tempo primordial. (VEIGA, 2000a, p.264)

Entretanto é fácil perceber outras alusões que o ritual faz ao mito, principalmente no que se refere a separação e complementaridade. Por exemplo, durante toda a cerimônia os Kamé atuam separados dos Kairu: as fogueiras dos Kamé ficam ao oeste enquanto as dos Kairu ficam ao leste, assim como os gêmeos ancestrais saíram da montanha de *Crinijimbé*. Cada grupo

recolhe as cruzes dos mortos da metade oposta a sua, representando a complementaridade que tiveram os gêmeos ancestrais quando criaram os animais. Os buracos abertos nas sepulturas lembram a saída de Kamé e Kairu de *Crinjijimbé* e podem representar o portal por onde os mortos vão ao mundo dos vivos durante o Kiki. É só depois que voltam do cemitério para a praça central que as metades se unem, dançam e bebem em conjunto, assim como acontece no final do mito, quando os gêmeos se reúnem em um campo grande e casam seus filhos, estabelecendo uma aliança. Durante todo o evento os *péin* podem circular livremente pelas fogueiras de ambas as metades. (VEIGA, 2000a)

Ao se realizar o Kiki, as etapas tradicionais devem ser rigorosamente seguidas, caso contrário poderá acontecer muitas mortes e desgraças na comunidade. É por isso que não há grandes divergências entre as descrições das fontes e também por isso que muitas comunidades desistiram da realização do evento, já que é melhor não realizá-lo do que realizar de forma errada. No ritual também pode-se recuperar os nomes dos mortos, ou seja, um nome poderá voltar a ser pronunciado e dado a alguma criança (VEIGA, 2000b).

Com o advento da colonização, os Kaingang tiveram suas terras reduzidas aos postos indígenas, que foram criados pelo Estado com o objetivo de aldear e cristianizar os nativos, apaziguando assim os conflitos entre eles e os colonizadores. Esse tipo de aldeamento, juntamente com políticas que visavam integrar os indígenas a força produtiva do Brasil, colocou em xeque vários aspectos culturais dos Kaingang, já que incentivou o abandono da língua, impediu os rituais religiosos tradicionais, promoveu casamentos com não-índios e pregou o desprestígio com tudo que fosse relacionado aos indígenas. Foi nesse contexto que o ritual do Kiki tornou-se proibido e deixou de ser praticado.

### 3. O RITUAL DO KIKI DE 2011

#### 3.1 Retomada e descontinuidade do Kiki na T.I. Xapecó

Os primeiros Kaingang a se organizarem para a retomada do ritual do Kiki foram os da T.I. Xapecó, que fica localizada entre os municípios de Ipuacú e entre Rios, no oeste de Santa Catarina. Dentre os fatores que possibilitaram a recuperação da prática naquela área pode-se citar o certo isolamento histórico da aldeia, que fez com que ao contrário dos Kaingang do Paraná e Rio Grande do Sul, os Kaingang do Xapecó não fossem alvo da catequização direta. A catequização tardia permitiu àqueles nativos a realização de seus eventos tradicionais por mais tempo, tornando mais fácil, pela questão da memória, a sua recuperação (VEIGA, 2000a).

Segundo Veiga (2000a), até década de 1950 o Kiki era praticado regularmente entre os Kaingang do Xapecó. Não se sabe o ano exato da interrupção da prática, mas sabe-se que o último a ser realizado na aldeia foi filmado por uma equipe estrangeira sob autorização do SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Para os Kaingang, as rezas presentes no Kiki são sagradas e só podem ser transmitidas hereditariamente, e por isso, segundo os relatos do padre Egon Heck, a gravação foi uma experiência traumática para os rezadores, que quando assistiram, a encararam como uma espoliação do seu espírito.

O ritual gravado foi em seguida apresentado aos rezadores. Contam os Kaingang que, ao ouvir a sua reza gravada, o rezador dos Kamé, Pedro Pica-Pau Kundid, chorou, queixando-se: por que vocês fizeram isso? Alguns contaram a Egon Heck que esse rezador pedia que o matassem, porque haviam roubado o seu espírito. (VEIGA, 2000a, p. 279).

Depois desse evento, o ritual ficou sem acontecer por mais de vinte anos. Apesar do estopim da pausa parecer ter sido causado pela gravação do evento, Veiga cita outro fator que contribuiu para a interrupção: a ocupação e devastação da T.I. Xapecó pelos madeireiros que possuíam contrato com o SPI na década de 1950 estava degradando a área dos Kaingang, e consequentemente restringindo os recursos naturais necessários para a vida e para realização do ritual Kaingang (VEIGA, 2000a).

Em 1974, depois de mais de vinte anos sem a realização do ritual do Kiki, a diocese de Chapecó (no contexto da renovação da Igreja Católica na América Latina) decidiu criar uma forma de apoio a população indígena da T.I. Xapecó, que na época sofria com a abusiva exploração dos madeireiros. Esses madeireiros costumavam utilizar o argumento de que “não

havia mais índios puros” para tentar deslegitimar a presença indígena naquelas terras (VEIGA, 2000a).

Nesse contexto, o já citado padre Egon Heck começou a estimular os Kaingang para a retomada de suas práticas tradicionais, principalmente com o objetivo de ajudá-los a se afirmarem etnicamente perante os não-indígenas. Por mais que a maior influência tenha sido exterior aos nativos, os Kaingang demonstraram muito interesse e começaram a se organizar para a realização do evento, que foi retomado no ano de 1976 (VEIGA, 2000a). A partir de então o ritual foi realizado três ou quatro vezes nos anos de 1980 e anualmente até o fim dos anos de 1990, quando houve mais uma interrupção (PINHEIRO, 2013).

A emergência do ritual Kaingang do *kiki* no Chapecó nas décadas de 70, 80 e 90, está intimamente relacionado com “fatos de natureza política”, quais sejam, os processos de luta pela terra e a necessidade de visibilidade de sua indianidade questionada pelos não indígenas do contexto, que os acusam de “não serem mais índios”, devido a não evidência de traços diferenciadores. (PINHEIRO, 2013, p. 65).

Não se sabe exatamente se o último Kiki realizado na T.I. Xapecó aconteceu em 1999 ou 2000, mas sabe-se que deixou de ser realizado pelo grande número de mortes atribuídas a um erro ritual: na etapa do cemitério, um ramo deveria ter sido jogado rumo ao sol nascente, mas foi jogado para o lado oposto (VEIGA, 2000a). No mês seguinte ao evento morreram quatro rezadores, o que fez com que o cacique da aldeia proibisse a realização do evento (PINHEIRO, 2013).

### **3.2 A Aldeia Condá**

Como o território da Aldeia Condá não é território tradicional Kaingang e teve sua demarcação realizada há pouco tempo, existem pouquíssimos trabalhos que abordam sua história. Através de visitas realizadas à FUNAI (Fundação Nacional do Índio) de Chapecó pudemos acessar os únicos documentos existentes sobre o assunto, que são os relatórios antropológicos produzidos para a demarcação da atual reserva, elaborados por Rosane Lacerda (1998) e Kimiye Tommasino *et al* (1999). Além disso, há algumas informações sobre a aldeia no capítulo *As áreas indígenas Kaingang no oeste catarinense (2007)* de Aneliese Nacke e Neusa Bloemer e retiradas das comunicações pessoais realizadas com Sebastião Fernandes, ex funcionário da FUNAI que participou ativamente do processo de regulamentação da Aldeia Condá.

Os Kaingang que hoje pertencem à Aldeia Condá são os mesmos que até os anos 2000 residiam na área urbana de Chapecó. Eles se referem ao centro da cidade como seu território tradicional, e possuem na memória lembranças da região como o local onde no passado viviam, caçavam, colhiam, criavam seus filhos e enterravam seus mortos. O ritual do Kiki era realizado no local em que hoje está situada a catedral, tendo nas suas imediações quatro antigos cemitérios Kaingang registrados (TOMMASINO et al., 1999).

Em decorrência da colonização de Chapecó (que recentemente completou seu centenário) e da consequente urbanização, a vida dessas pessoas foram desestabilizadas e apresentadas à miséria. O território que pertencia àqueles nativos desde tempos remotos foi apropriado pelos colonizadores, que em nome do progresso invisibilizaram sua existência.

Na década de 1990, o estado de calamidade desses indígenas passou a ganhar visibilidade e a ferir os ideais higienistas da sociedade não-indígena. Em comunicação pessoal, Sebastião Fernandes lembrou-se da triste situação dessas pessoas, que moravam em barracos cobertos por lona e que muitas vezes foram flagradas procurando por comida dentro de lixeiras da cidade.

Acusados de *sujos, preguiçosos e promovedores de prostituição*, os nativos se tornaram alvo das críticas da sociedade não-indígena, que passou a cobrar atitude dos órgãos públicos (NACKE; BLOEMER, 2007). A FUNAI, na tentativa de amenizar a situação, tentou por um tempo fazer o transporte desses indígenas para as aldeias próximas, entretanto eles sempre retornavam à Chapecó – seu território tradicional. O constante retorno se dava por vários motivos, entre eles porque nem todas as famílias transportadas possuíam laços amigáveis com as aldeias; na época havia uma série de conflitos territoriais nas aldeias da região; e os nativos eram geralmente sujeitos às péssimas condições de trabalho impostas pelos chefes dos postos indígenas (LACERDA, 1998).

Em 1998, depois de anos falhando na tentativa de amenizar o problema e também em decorrência da reivindicação dos indígenas por terra, a FUNAI solicitou um estudo antropológico sobre o caso, que visava analisar a situação das famílias Kaingang e eleger para elas uma área ideal para demarcação. Desse estudo participaram os antropólogos Vilson Cabral Junior, Kimiye Tommasino, Jussara Cappucci, Marcelo Rosa e Marco Dinhamé, cujos trabalhos foram de fundamental importância para as posteriores decisões tomadas pelos órgãos públicos.

Na época da pesquisa antropológica haviam 212 Kaingang no centro de Chapecó, que constituíam 64 famílias. A maior parte dessa população era nascida em Chapecó, mas encontrava-se entre eles também pessoas oriundas de Nonoai, Iraí e Guarita. A principal

atividade dessas pessoas era a venda do artesanato que fabricavam, mas algumas delas trabalhavam também como diaristas em trabalhos temporários com pouca regularidade (NACKE; BLOEMER, 2007).

Os antropólogos registraram os antigos cemitérios e aldeias indígenas presentes no município e coletaram relatos orais capazes de provar a presença Kaingang na região desde tempos remotos. Utilizando a Constituição Federal de 1988, o trabalho buscou alegar o que é defendido por lei: o direito originário dos nativos sobre as terras que tradicionalmente ocupam.<sup>7</sup> Entretanto como território tradicional dos indígenas não possuía mais o essencial para a manutenção da vida indígena, precisou-se eleger uma área fora do território urbano. O local proposto deveria permitir que os indígenas vivessem de acordo com seus costumes, tendo extensão ideal, sendo fora da zona urbana mas próxima à ela, possuindo matas e água boa e solo que permitisse a plantação de espécies alimentícias (TOMMASINO et al., 1998).

A área escolhida para as famílias hoje é conhecida como Aldeia Condá, que é como algumas das famílias se nomeavam no período anterior à demarcação. Ela possui 2.300 hectares e se situa ao norte do rio Uruguai, há aproximadamente 15 quilômetros do centro da cidade de Chapecó. Antes do estabelecimento dos Kaingang, naquele local viviam famílias de pequenos agricultores, estando seis delas ainda aguardando a indenização da União.<sup>8</sup>

Os antropólogos envolvidos com a demarcação deixaram claro que a intenção da criação da reserva não era efetivar uma limpeza étnica, como queria a sociedade chapecoense. Mas sim, buscar melhores condições de vida para a população indígena, garantindo seu direito de ir e vir e de ocupar seus espaços tradicionais quando quisessem (TOMMASINO et al., 1998).

Hoje, ainda que com terras demarcadas, os indígenas da Aldeia Condá enfrentam uma série de dificuldades relacionadas à falta de recursos, saneamento e transporte. O artesanato continua sendo a principal atividade econômica do grupo. Além disso, são ainda alvo de muito preconceito, que parece não ter sido amenizado dentro desse primeiro século de colonização.

Pinheiro (2013) nos lembra ainda que apesar do convívio intenso com a urbanização, os Kaingang de Chapecó conseguiram manter suas crenças e costumes tradicionais. Com visitas feitas à Aldeia Condá pode-se corroborar-se essa ideia, já que é bem visível a preocupação da população em preservar e reverenciar os saberes ancestrais. Todos falam a língua Kaingang, reconhecem o pertencimento às metades exogâmicas e sabem qual é sua pintura ritual. O censo

---

<sup>7</sup>Art. 231 da Constituição Federal de 1988: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.” (BRASIL, 2017, p.174).

<sup>8</sup> Informação obtida através de comunicação pessoal com Sebastião Fernandes, ex funcionário da FUNAI.

do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) realizado em 2010 registrou para a Aldeia Condá um aumento populacional considerável: atualmente vivem lá 658 pessoas.<sup>9</sup>

### 3.3 Antecedentes do ritual do Kiki de 2011

Segundo Maria Pinheiro, a realização do ritual do Kiki de 2011 na Aldeia Condá esteve intimamente ligada com a trajetória de vida do professor Jocemar Kóvehn Garcia. Jocemar nasceu em uma família de *kuiã*, tendo ouvido desde cedo histórias sobre o passado de seus familiares, que incluíam a realização do ritual do Kiki (PINHEIRO, 2013).

Para dar continuidade aos seus estudos, Jocemar teve que se mudar de Nonoai para Chapecó, onde passou a morar na Aldeia Condá. Na aldeia, foi convidado para trabalhar como professor da Escola Indígena Sãpe Ty Kó, onde buscou resgatar e transmitir às crianças vários aspectos da cultura tradicional Kaingang, como a língua, jogos, brincadeiras, cantos, danças e artes (PINHEIRO, 2013).

Sempre interessado na cultura tradicional de seu povo, em 2010 Jocemar escreveu um projeto visando recursos para a realização do ritual do Kiki para a 3ª edição do Prêmio Culturas Indígenas, promovido pelo Ministério da Cultura. Seu avô Jorge Garcia – reconhecido como um dos mais importantes *kuiã* da região – ajudou Jocemar a escrever o projeto, que foi enviado e selecionado. A realização do Kiki ficou marcada para 2011 e inicialmente isso foi motivo para muita comemoração entre os Kaingang (PINHEIRO, 2013).

Entretanto, após receberem a premiação de vinte mil reais os conflitos internos se iniciaram. Como não sabiam que a verba recebida deveria ser utilizada especificamente para a realização do Kiki, algumas pessoas da comunidade sugeriram que se utilizasse o recurso para fazer apresentações de cantos e danças ou eventos sobre o artesanato local. Utilizaram o argumento de que o Kiki era um ritual muito trabalhoso e que poderia ser perigoso já que não saberiam mais realizá-lo da forma correta (PINHEIRO, 2013).

Na tentativa de se resolverem quanto a realização do Kiki foram realizadas cerca de quatro reuniões na comunidade. Algumas contaram com a presença da FUNAI e da Secretaria da Educação, mas mesmo assim demorou muito tempo para o problema ser solucionado. As pessoas contrárias à realização afirmavam que o evento seria perigoso, citando como exemplo as mortes por erro ritual que aconteceram no Xaçecó (PINHEIRO, 2013).

---

<sup>9</sup>Dado disponível em [http://www.funai.gov.br/terra\\_indigena\\_3/mapa/index.php?cod\\_ti=701](http://www.funai.gov.br/terra_indigena_3/mapa/index.php?cod_ti=701). Acesso em 26/03/2018.



Jocemar, insistente sobre a realização do Kiki, buscou apoio de pessoas favoráveis a ele na aldeia. Em uma das últimas reuniões, vários *kuiã* da região se fizeram presentes, afirmando que seriam capazes de realizar o ritual de forma correta. Entretanto as divergências continuaram. Na última reunião, um dos senhores mais respeitados da aldeia – Augusto Rodrigues –, leu o projeto e percebendo que o dinheiro recebido só poderia ser utilizado para a realização do Kiki, determinou que o ritual iria acontecer. Depois disso, as divergências foram consumadas (PINHEIRO, 2013).

Posteriormente Jocemar teve ainda que enfrentar um grupo de pessoas que eram contrárias à participação das crianças da escola no evento, porém conseguiu convencer sobre a importância da participação delas, que foram e beberam o *kiki*. O CIMI (Conselho Indigenista Missionário) contribuiu com alimentação para os dias do ritual, a UNOCHAPECÓ (Universidade Comunitária Regional de Chapecó) ajudou com divulgação, transporte e orientação e a FUNAI ajudou com o transporte dos *kuiã* de Xapecozinho (PINHEIRO, 2013).

A descontinuidade na realização do Kiki em várias áreas Kaingang foi resultado dos atos repressivos das políticas indigenistas, que tinham a pretensão de integrar os indígenas à sociedade regional. A retomada do evento aconteceu primeiro na T.I. Xapecó, na década de 1970, tendo sua realização se intensificado na década de 1990, quando surgiu o maior interesse e apoio de instituições de pesquisa. Na Aldeia Condá o ritual aconteceu somente uma vez, em 2011. (PINHEIRO, 2013)

As mortes atribuídas ao erro ritual que fez o Kiki parar de ser realizado no Xapecó, juntamente com o medo apresentado em relação a se realizar o evento na Condá revela que embora a realização do ritual na contemporaneidade tenha forte sentido político, ele não perde seu sentido religioso. É por isso que os Kaingang do Xapecó têm preferido a realização da cerimônia que Pinheiro nomeou como *Kiki demonstração*, que é um projeto educativo que consiste na encenação das etapas do ritual sem fazer contato com a parte espiritual. (PINHEIRO, 2013). A realização do Kiki na atualidade também mostra que embora as crenças tradicionais foram combatidas no passado, elas não deixaram de existir e serem transmitidas de geração à geração (VEIGA, 2000a).

### 3.4 Etapas rituais

Os Kaingang decidiram que os *kuiã* participantes do ritual ficariam acampados na Aldeia Condá por um mês antes da realização do Kiki, com o intuito de interagirem e se entenderem em relação às etapas do evento. O acampamento iniciou em maio de 2011 e dele

participaram onze *kuiã* provenientes de diversos locais da região, como Nonoai, Rio da Várzea, Xapocozinho e Chapecó (PINHEIRO, 2013). Em conversa pessoal com os professores da Aldeia Condá, foram citados também *kuiã* provenientes de Ipuacú.

Para alojar os onze rezadores foram construídas casas de palha semelhantes às aquelas que os Kaingang faziam no passado (KIKI,...2011). O local escolhido para o acampamento e para a posterior realização da cerimônia foi um pequeno mato da aldeia, que teve que benzido e sacralizado para que se tornasse um local apto para a realização do Kiki (PINHEIRO, 2013). No mês em que ficaram acampados para organizar a realização do evento, os *kuiã* decidiram quem ficaria responsável por cada tarefa necessária e as realizaram de acordo com as metades clânicas Kamé e Kairú. O *kuiã* Jorge Garcia atuou como o principal organizador da cerimônia, e da etapa de preparação participaram também crianças e outras pessoas da aldeia (KIKI,...2011).

No período da organização, surgiram incertezas em relação à realização da etapa do cemitério. Enquanto o espírito guia de alguns dos *kuiã* não recomendava a ida ao local, o de outros dizia que bastava ter respeito pelo espaço que tudo daria certo. No final ficou decidido que realizariam a etapa. Além disso, os *kuiã* decidiram desde cedo que não misturariam a cachaça no *kiki* por causa das crianças (PINHEIRO, 2013).

O ritual do Kiki iniciou-se oficialmente com o corte do pinheiro. Dessa etapa participaram cerca de vinte pessoas que foram até o local da árvore escolhida caminhando, ao som de cantos e flautas. Chegando próximo ao pinheiro, três *kuiã* se aproximaram mais árvore. Enquanto um tocava flauta, outro tocava chocalho e o terceiro de braços erguidos (segurando chocalho e arco e flecha) começou a proferir palavras em Kaingang para o pinheiro (KIKI,...2011).

Ao final do discurso, os *kuiã* atiraram na árvore com arco e flechas e depois disso sucedeu-se o corte, que foi feito com motosserra (KIKI,...2011). Segundo Maria Pinheiro, os cantos e rezas que ocorreram em torno do pinheiro foram feitos para explicar à árvore que o ritual precisaria dela para acontecer e por isso sua morte não seria em vão (PINHEIRO, 2013). Depois do corte, o tronco do pinheiro foi encaminhado à mata sagrada, onde os *kuiã* fabricaram o cocho utilizando machadinhas. (KIKI,...2011).

Antes de iniciarem a fabricação do *kiki* os *kuiã* viraram o cocho para cima, o que rendeu muita comemoração. As pessoas da metade Kamé se posicionaram todas de um lado do tronco enquanto que as de Kairu ficaram todas ao lado oposto. Todos dançavam e cantavam enquanto colocavam o mel, a água e as ervas no cocho. Depois de misturar os ingredientes, a bebida foi colocada para fermentar (KIKI,...2011).

Depois de nove dias de fermentação ocorreu o principal dia do ritual, que foi quando os convidados de fora puderam comparecer no evento. Compareceram os Kaingang de Serrinha, Rio da Várzea, Iraí, Nonoai, Xapecozinho, Chapecó, e os não-indígenas vinculados à universidades e outras instituições (PINHEIRO, 2013). Os *kuiã* fizeram as pinturas corporais nos Kaingang presentes e colocaram as cruzes dos mortos ao redor do cocho. Nessa etapa todos dançaram e cantaram, utilizando seus chocalhos, varapaus, flautas, cocares e colares (KIKI,...2011)

Depois de um tempo, todos foram caminhando até o cemitério da Aldeia Condá. Chegando às margens do espaço, o *kuiã* Jorge fez o sinal da cruz, depois entrou e autorizou os outros a entrarem também. Em seguida fizeram um buraco grande para colocar a cruz grande e dois menores de cada lado para colocar as cruzes de Kamé e Kairu (KIKI,...2011). Jorge Garcia se colocou à frente da cruz grande, fez o sinal da cruz, levantou os braços proferiu em Kaingang um discurso, do qual destacamos a seguinte parte:

Deus, olha... Você que é dono do céu também é nosso dono, abençoe todos os nossos parentes que estão aí contigo, até que nós chegamos aí, mas cuida bem de nós até que nossos filhos cresçam então cuida bem dos nossos jambré, dos filhos dos nossos parentes e os filhos dos parentes de vocês os kamé e os kairu-kre. Então, a alma dele vai ficar aqui, a parte humana dele vai apodrecer aqui e o espírito vai junto para Deus. (KIKI,...2011)

Depois do discurso todos bateram palmas e voltaram para a mata, onde destamparam o cocho e beberam o *kiki*. Nessa etapa do ritual houve bastante comemoração, com cantos, danças e comidas típicas. Ao final do dia, o *kuiã* Jorge agradeceu por tudo ter dado certo e disse que todos deveriam bailar, dançar e brincar porque os espíritos da mata estavam contentes (KIKI,...2011).

Maria Pinheiro, ao entrevistar pessoas que participaram do ritual do Kiki de 2011 registrou eventos com significação cosmológica. Um deles ocorreu na noite anterior ao principal dia do ritual, quando os evangélicos saíram do seu culto religioso. Primeiro ouviram o som do canto de uma baitaca<sup>10</sup>, o que causou estranhamento por ser noite. Depois ouviram galinhas caindo do local em que estavam dormindo, e quando foram verificar o acontecido a baitaca caiu sobre eles e morreu. Os evangélicos resolveram questionar Jorge Garcia sobre o acontecido, que interpretou aquilo como um sinal para mostrar a seriedade do ritual (PINHEIRO, 2013).

---

<sup>10</sup> Pequenos papagaios da família dos *Psittacidae*s.

O outro evento registrado por Pinheiro ocorreu quando alguns pastores evangélicos pediram para que Jorge Garcia apresentasse algo que fizessem com que eles acreditassem no ritual do Kiki. Jorge solicitou que eles fossem na manhã seguinte ao acampamento dos *kuiã*, antes do nascer do sol. Eles foram, e quando o dia clareou todos ouviram um assvio alto e diferente. Foram verificar e tinha sido produzido por um gavião penacho, que ao ser observado deu três assvios, abriu as asas e voou para o leste, significando que o ritual iria dar certo. Jorge perguntou se algum deles já havia visto uma cena parecida com aquela e depois de todos dizerem que não, o *kuiã* afirmou que aquilo havia sido o sinal que os pastores procuravam (PINHEIRO, 2013).

Em entrevista com o professor Kaingang Celestiel também registramos situações atribuídas à significação cosmológica. O entrevistado comentou sobre a ocorrência de vozes estranhas, do aparecimento de pássaros que não são comuns na região e da presença de um tucano que ficou muito próximo às pessoas que estavam na concentração dos *kuiã*.

Embora o ritual do Kiki de 2011 tenha contado com a participação feminina nas mais diversas etapas, houve tarefas predominantemente masculinas e predominantemente femininas. As mulheres ficaram encarregadas mais de funções como a fabricação das tintas corporais e a preparação de alimentos. Em entrevista, o professor Celestiel lembrou que as mulheres foram fundamentais também na explicação sobre o funcionamento do ritual para as pessoas de fora que estavam no evento.

Já os homens participaram mais ativamente de tarefas como a busca de matérias-primas para o *kiki*, o corte do pinheiro e a fabricação do cocho. O *kuiã* Jorge Garcia foi a figura que teve mais destaque no ritual, liderando diversas etapas. Não sabemos se isso se relaciona à gênero, à pouca quantidade de *kuiã* mulheres ou porque Jorge é um dos idosos mais respeitados da região, mas acreditamos que os três fatores contribuíram para seu destaque. Além disso, como o número de *kuiã* homens foi muito maior do que o de *kuiã* mulheres, notou-se mais a presença masculina na etapa de preparação e decisões sobre o evento. Entretanto é importante lembrar que a divisão de tarefas no Kiki não se deu só por gênero, mas também pela atuação das metades cosmológicas Kamé e Kairu.

Com a realização dessa pesquisa, foi possível perceber a preocupação dos Kaingang em realizar o ritual de 2011 o mais parecido possível daqueles que seus antepassados faziam. Isso se deve ao respeito que os Kaingang possuem com sua ancestralidade e também pela crença na ideia de que se o ritual apresentasse falhas, mortes poderiam acontecer na aldeia. Com o intuito de analisar as semelhanças e diferenças, comparamos as etapas do ritual do Kiki de 2011 com

as etapas dos Kiki apresentadas por Veiga em *Novas Contribuições aos Estudos Interdisciplinares dos Kaingang* (2004), já descritas anteriormente.

As etapas centrais do ritual do Kiki descritas por Veiga aconteceram na Aldeia Condá em 2011. O *primeiro fogo* começou com o corte do pinheiro. O *segundo* ocorreu logo após a preparação do *kiki*, que se sucedeu de cantos e danças. O *terceiro* aconteceu no último dia do ritual, quando os convidados de fora puderam ir até a Aldeia Condá e beber o *kiki* que já estava fermentado.

As diferenças percebidas entre o Kiki de 2011 e aqueles relatados por Veiga são poucas, provavelmente resultadas do regionalismo e da grande quantidade de tempo que o ritual deixou de ser praticado. A primeira distinção que se pode citar é o tempo de realização do ritual, que na descrição de Veiga durava cerca de dez dias. Na Condá o ritual durou vinte dias, já que foi necessário que os *kuiã* se reunissem para discutir sobre sua realização. Outra diferença entre o ritual descrito por Veiga e o de 2011, que foi inclusive citado pelos Kaingang que já presenciaram o ritual em outros locais, foi o uso das matérias-primas: no passado, todos os elementos necessários para alimentação e para a fabricação do *kiki* eram obtidos nas matas, enquanto que para o Kiki de 2011 foi necessária a compra.

Além disso, Veiga traz informação que geralmente o cocho era fabricado por alguém da categoria *péin*. Na Condá foram os próprios *kuiã* que fabricaram o cocho. Também não houve as paradas no caminho ao cemitério, que Veiga relatou acontecer onde estivesse sinalizado que o morto foi colocado no chão para descansar no caminho ao enterro. Isso provavelmente se deve ao fato de que a Aldeia Condá é um espaço ocupado pelos Kaingang há pouco tempo, tendo sido todos seus enterros realizados da maneira cristã.

Do mesmo modo, os túmulos não foram previamente marcados com ramos no cemitério, já que o Kiki de 2011 não foi realizado para mortos específicos, mas sim para todos os Kamé e Kairu falecidos da aldeia. Os buracos, que Veiga descreveu serem geralmente abertos anteriormente à realização do Kiki, na Condá foram feitos na hora da cerimônia no cemitério, onde se colocaram a cruz grande, a cruz representando mortos Kamé e a cruz representando os mortos Kairu. Não se sabe da participação de pessoas da categoria Tampér e Péin no ritual de 2011. Para o professor Jorge, que já havia participado de um Kiki em Ipuacú, não houve grandes diferenças entre aquele e o ritual que ocorreu em 2011 na Aldeia Condá.

### 3.5 Os objetos utilizados no ritual

Para analisar os artefatos que se fizeram presentes no ritual do Kiki de 2011 da aldeia Condá utilizaremos a metodologia etnoarqueológica. A etnoarqueologia “é uma especialidade da arqueologia que estuda sociedades contemporâneas para testar hipóteses, formular modelos interpretativos e teorizações sobre a relação entre as pessoas e o mundo material” (SILVA, 2009, p.122).

A metodologia etnoarqueológica se fundamenta no uso de diferentes fontes complementares, que incluem a pesquisa bibliográfica, museográfica e etnográfica. A pesquisa bibliográfica consiste em procurar o que já se tem escrito sobre a cultura material de determinado grupo. A museográfica consiste em analisar os próprios objetos. A parte etnográfica consiste em adquirir no local de uso desses objetos, informações sobre eles e sua dinâmica com o grupo ao qual pertencem. De acordo com Fabíola Silva, essa última etapa seria basicamente uma observação participante arqueologicamente orientada, que busca vivenciar e contextualizar os objetos no sistema cultural do grupo (SILVA, 2009).

Por muito tempo a etnoarqueologia foi usada com o objetivo de tentar explicar objetos da pré-história através do paralelo com o uso de objetos semelhantes pelas sociedades vivas, como se os nativos fossem fósseis vivos do passado. Entretanto essa perspectiva mudou e a etnoarqueologia tem atuado mais como uma arqueologia do presente, que valoriza os conhecimentos locais e reconhece as múltiplas temporalidades da materialidade e das pessoas (SILVA, 2017).

## O pinheiro



Fonte: Kiki,...2011.

Para os Kaingang, o pinheiro pertence à metade cosmológica Kamé. Segundo Veiga, o caráter da alma na cosmologia Kaingang transparece também nas invocações que eles fazem aos seres da natureza. Antes de derrubarem o pinheiro que servirá de cocho para o *kiki*, os *kuiã* entram em diálogo com o espírito dessa árvore, explicando a ela que necessitam dela para realizarem o Kiki e por isso sua morte não será em vão. O discurso que fazem ao pinheiro é o mesmo que fazem às pessoas mortas, ou seja não há uma separação radical do universo da cultura, próprio dos humanos, com o universo da natureza. (VEIGA, 2000b).

No Kiki, o pinheiro representa os mortos e por isso ele é tratado da mesma maneira como se trata uma pessoa morta. Após a derrubada da árvore, os *kuiã* da metade Kamé devem cantar, tocar o chocalho e ir caminhando “da cabeça” (parte mais larga) até a metade do tronco. Ao mesmo tempo, os *kuiã* da metade Kairu devem fazer o mesmo, caminhando “dos pés” (raiz) ao meio do tronco. Ao se encontrarem na metade da árvore os rezadores de ambas as metades clônicas devem fazer orações juntos (VEIGA, 2000b)

Posteriormente o tronco deve ser colocado na praça central do ritual, na mesma posição de um cadáver: com os pés para o oeste e cabeça para o leste. A cabeça deve ser sempre colocada em direção ao oeste para que seu espírito caminhe na direção certa ao *numbê* (VEIGA, 2000b). No Kiki de 2011, depois do tronco ser colocado na praça central, os *kuiã* cavaram o pinheiro

para construir o cocho. A parte dos pés do pinheiro foi aberta pelos *kuiã* Kamé e a parte da cabeça pelos Kairu. Depois de deixarem o cocho pronto, iniciou-se a preparação da bebida (PINHEIRO, 2013).

Os cantos e as rezas que se fazem ao redor da árvore no momento que precede o corte são feitos para mostrar à ela que os Kaingang precisam dela para que se reúnam, festejem e se harmonizem (PINHEIRO, 2013). Para o Kiki de 2011, foi feito pelo *kuiã* Jorge a seguinte oração ao pinheiro (traduzida pela professora Sandra):

Hoje aqui nós estamos. Porque o homem branco está falando de nós, sobre o que você nos deixou na Terra. Mas aqui vai ficar o Kamé e o Kairu, agradecendo o que você deixou. Sabemos que temos que cuidar do sol, lua, estrelas, nuvens, tudo que existe. Sabemos disso, foi você que deixou para nós podermos viver e temos que cuidar. É sagrado o chão eu piso. (KIKI,...2011).

Além de revelar um sincretismo religioso, já que o *kuiã* Jorge fez durante o ritual inúmeras referências a Deus, a oração explicita a relação que os Kaingang que possuem com o natureza, que é o de respeito e cuidado. Em uma das visitas à aldeia Condá, registramos uma lembrança interessante do *kuiã* João em relação aos pinheiros, que no passado consistiam em uma das principais fontes de alimento da dieta Kaingang – o pinhão. De acordo com o *kuiã*, antigamente o centro da cidade Chapecó era repleto dessa árvore, sendo hoje onde está situada a rodoviária um grande pinheiral. Segundo o professor Celestiel, o cocho utilizado em 2011 já se decompôs totalmente. Para seu povo, a árvore escolhida para a fabricação do cocho deve ser o pinheiro porque ele é da metade Kamé, mas outros tipos de árvores também podem ser utilizadas para esse fim.



## O kiki



Fonte: Kiki,...2011.

Segundo Borba (1908), no passado os Kaingang preparavam dois tipos de bebidas fermentadas, cuja base era o milho: a que era feita com água e milho – o *goifá*, e outra que era feita de água, milho e mel – o *quiquy*. O *kiki*, segundo o autor, possuía o gosto mais agradável que o *goifá* e era muito embriagante.

Antes de colocarem os ingredientes necessários para a fabricação do *kiki* no cocho, é importante que os Kaingang se dirijam a eles com palavras para que deixem de ser *kutu*, ou seja, surdos/sem entendimento (VEIGA, 2000b). Os rezadores rezam para o espírito do mel, do açúcar e da água e então os Kamé colocam os ingredientes aos pés do cocho e os Kairú ao lado da cabeça. Esses elementos devem se misturar com a seiva da árvore para se tornar *kiki*. Depois de misturarem os ingredientes, o cocho é coberto com uma lona e tábuas e a bebida é deixada para fermentação (PINHEIRO, 2013).

Durante o terceiro fogo, que ocorre quando o *kiki* está fermentado, os Kaingang tomam a bebida. Entretanto as pessoas da categoria *tampér* têm a obrigação de cuidar para que os espíritos dos mortos não tomem o *kiki*, que é proibido a eles da mesma forma que é proibido aos vivos que visitam o *numbê* aceitar qualquer alimento que seja oferecido por lá. Isso se justifica porque segundo os Kaingang, aceitar alimentos quando não se está no seu plano pode fazer com que o espírito fique preso no lugar. Segundo um *kuiã* da T.I. Xapecó, durante o Kiki o rezador toma a bebida pelos espíritos dos mortos (VEIGA, 2000b).

Em visita à Aldeia Condá, o professor Celestiel lembrou que seus antepassados fabricavam o *kiki* onde hoje está situada a Catedral de Chapecó. Segundo o que ele afirmou, a bebida era feita para gerar fortalecimento no grupo. Ele também citou a bebida como um dos aspectos que mais mudou na realização do Kiki, já que na atualidade não existem mais os recursos naturais necessários para a fabricação na aldeia, tendo os Kaingang que depender de recursos financeiros para adquirir ingredientes como o mel, por exemplo.

Segundo Celestiel, em 2011 os participantes do Kiki não puderam se servir da bebida sozinhos: os Kamé tiveram que servir e entregar a bebida para os Kairu e os Kairu para os Kamé. Já segundo Pinheiro, as mulheres que ficaram encarregadas de servir a bebida em 2011 (PINHEIRO, 2013).

No documentário *Kiki: o ritual da resistência Kaingang (2011)* pode-se observar detalhadamente as etapas de fabricação da bebida para o ritual de 2011. Primeiro um rezador foi à mata para coletar as ervas, sempre se dirigindo à elas como obras de Deus. Ele escolheu um galho específico, cortou e depois se dirigiu ao local do cocho.

Na praça central, os *kuiã* colocaram o mel no cocho e com baldes de água foram enchendo-o. Uma senhora amassou as folhas com um pilão em uma panela de ferro, que depois foram colocadas junto à bebida e misturadas com as mãos. Depois disso, o cocho foi coberto com uma lona e tampado com uma tampa de madeira confeccionada com o próprio pinheiro. A mistura ficou parada para fermentação por nove dias, quando ocorreu o terceiro fogo. A fabricação do *kiki* de 2011 foi predominantemente masculina (KIKI,...2011).

## As cruzes



Fonte: Jaisson Teixeira Lino, 2011.

Segundo Veiga, era costume dos Kaingang colocarem sobre a sepultura de cada morto um obelisco com as pinturas da metade clânica à qual ele pertencia. Entretanto, esse objeto foi sendo substituído pela cruz cristã com o passar dos tempos, revelando o sincretismo religioso. Para o Kiki, cada família (geralmente o cunhado) deveria fabricar uma cruz com as marcas do ente falecido. Essas cruzes seriam buscadas nas casas e colocadas juntas ao cocho antes dos participantes do ritual se dirigirem ao cemitério (VEIGA, 2000b). No cemitério, cada *kuiã* deveria se posicionar sobre o túmulo de algum morto da metade oposta à sua e rezar para o espírito do falecido. Depois das rezas, as mulheres da categoria *péin* deveriam tirar o ramo que estaria marcando as sepulturas dos mortos para quem se fez o Kiki e colocar as cruzes novas sobre o túmulo daquelas pessoas. (PINHEIRO, 2013).

Segundo o professor Celestiel, as cruzes do Kiki de 2011 foram feitas no penúltimo dia do ritual, com madeira de cedro. Além das cruzes para os mortos, os Kaingang fabricaram também a cruz mestre, que foi central para a realização da etapa do cemitério. O cedro foi a madeira escolhida para a confecção das cruzes, segundo Celestiel, por ser uma madeira que se regenera: “mesmo se você cortar e colocar no chão, é capaz de brotar”.<sup>11</sup> Ainda segundo o professor, quando as cruzes apodrecem é preciso fazer novas para colocar no lugar.

---

<sup>11</sup> Entrevista realizada no dia 04/09/2017.

Diferente de outros registros sobre os Kiki que aconteceram em outros locais e em outros períodos, os buracos no cemitério (que serviriam como portal para os mortos irem ao mundo dos vivos) foram abertos no momento em que se colocou a cruzes. Além disso, não foram feitas cruzes para todos os mortos, mas sim uma para representar os mortos Kairu e uma para representar os mortos Kamé (ambas possuindo as respectivas pinturas clânicas), que foram colocadas ao lado da cruz mestre. Foi sobre a cruz mestre que o *kuiã* Jorge fez todas as rezas na etapa do cemitério (KIKI...2011). Segundo o professor Jorge, quando a cruz mestre apodrece, significa que está na hora de realizar um novo Kiki.

### **Os ramos**

Segundo Baldus, quando a comunidade Kaingang notava a presença um ramo verde colocado sobre algum túmulo no cemitério, significava que haveria o Kiki em breve. O ramo, que era colocado por alguém que queria realizar a cerimônia, era como uma mensagem sem palavras. Logo que a informação sobre o galho se tornava conhecida na aldeia, alguns homens eram designados para o convite de outras comunidades para o evento (BALDUS, 1979).

No cemitério, no momento em que deveria se substituir os ramos pelas cruzes, os ramos das sepulturas dos Kairu devem jogados para fora do cemitério na direção oeste, enquanto que os que marcam as sepulturas Kamé devem ser jogados para o leste. Segundo Pinheiro (2013), o momento que se tira o ramo da sepultura é o momento mais triste do ritual. No caminho de volta à praça, os Kaingang passavam pelo mato onde apanhavam folhas, cipós e galhos de árvores para se enfeitar para o momento final do ritual (PINHEIRO, 2013).

Segundo Veiga, em Santa Catarina e no sudoeste do Paraná, os Kaingang utilizavam ramos de duas plantas distintas para marcar as sepulturas dos mortos: para os Kamé era utilizado ramos de pinheiro e para os Kairu ramos de sete-sangrias (VEIGA, 2000b). No Kiki de 2011, os Kaingang pegaram os ramos para marcar as sepulturas no momento em que estavam indo para a etapa do cemitério, ou seja, não houve marcação prévia dos túmulos. Segundo o professor Celestiel, pôde-se utilizar qualquer tipo de ramo naquele Kiki. Ao ser questionado sobre o uso dos ramos, o professor afirmou que existem muitas histórias, e uma delas era que no passado eles serviam para proteger os defuntos do sol.

### Os ornamentos corporais (colares, cocares e pinturas)



Fonte: Jaisson Teixeira Lino, 2011.

No Kiki de 2011, foram utilizados três tipos de ornamentos corporais: os colares, as plumárias e as pinturas. Segundo Vidal e Müller,

Apenas recentemente a pintura e os ornamentos do corpo passaram a ser estudados como material visual que constitui sistemas autônomos de comunicação. Esses estudos atribuem à referida temática o sentido dado às crenças, à atividade ritual e à mitologia, como manifestações de expressão simbólica. (VIDAL, MÜLLER, 1986, p.120).

Para Darcy Ribeiro, “o corpo humano é a base física mais frequente das atividades artísticas dos índios.” Eles estão sempre preocupados em ressaltar sua beleza, afirmar seu gosto em viver e utilizar atributos que os distinguem dos animais e de outras etnias. Além disso, para o autor, a ornamentação corporal possui a intenção dos nativos em se assemelhar com a imagem de seus heróis míticos (RIBEIRO, 1986).

Os indígenas acham indispensável adornar o pescoço com o uso de colares, que podem ser muito variados de uma etnia para outra e possuir diferentes formas. Segundo Ribeiro, o



encanto que possuem com a miçanga, se exerce provavelmente pela contextura regular das contas (RIBEIRO, 1986). No Kiki de 2011 várias pessoas utilizaram colares, principalmente pelo seu sentido estético.

Para Darcy Ribeiro, a arte plumária é a mais alta e refinada das criações indígenas, por causa de seu caráter de criação não utilitária, que busca somente a beleza. Também porque é feita com técnicas bem elaboradas e confeccionadas com o material mais nobre e belo que os índios possuem (RIBEIRO, 1986). Na atualidade o cocar é um dos artefatos mais utilizados pelos indígenas com o sentido de afirmação étnica e de diferenciação com a sociedade envolvente. Esse um fato que ficou muito claro quando, em visita à aldeia Condá pedi para registrar uma foto minha com os *kuiã* João e Maria, que foram imediatamente colocar seus cocares afirmando que se não os utilizassem na foto, as pessoas não os veriam como indígenas. O professor Jorge lembrou em entrevista que existem cocares que as mulheres são proibidas de utilizar.

Para os Kaingang de Palmas, Baldus registrou quatro diferentes tipos de pinturas corporais, referente aos Kamé e Kairu e suas subdivisões, Aniky e Votôro.

As pinturas do rosto são pretas e feitas com um pedacinho carbonizado de madeira de araucária. Os Votôro apresentam pequeno círculo no meio da testa, e outro do mesmo tamanho e às vezes não completamente fechado, em cada bochecha. Os Kadnyerú têm nos mesmos lugares um ponto grosso, apenas. Os Aniky têm ao lado de cada olho dois riscos curtos paralelos começando nos ângulos externos dos olhos e passando horizontalmente em direção à têmpora, dois riscos verticais e paralelos no meio de cada bochecha, e um curto risco horizontal ao lado de cada canto da boca. Os Kamé não ostentam senão um risco vertical em cada bochecha. (BALDUS, 1979, p.19).

Para as pessoas da categoria *péin* Veiga registrou pinturas corporais diferenciadas: eles pintavam os pulsos de preto como se fosse um bracelete. Durante o terceiro fogo do ritual do Kiki, todos os Kaingang presentes precisam estar obrigatoriamente usando suas pinturas corporais, que correspondem às metades clânicas Kamé e Kairu. Além de serem utilizadas para afirmar a descendência do povo Kaingang, as pinturas servem para separar os vivos dos mortos, já que no terceiro fogo os espíritos mortos da aldeia também se fazem presentes no ritual. Os *kuiã* enxergam tanto os vivos como os mortos, então as pinturas servem para que ele consiga diferenciar vivos e mortos e notar caso algum morto esteja querendo levar algum vivo para seu plano – o que pode ocorrer porque, segundo os Kaingang, os mortos sentem saudades dos entes vivos e podem tentar levar alguns deles consigo para o *numbê* (VEIGA, 2000b).

Segundo Veiga, as pinturas devem ser feitas ao redor de uma fogueira, o que faz analogia com a criação dos animais feitos pelos gêmeos ancestrais, que foram criados com cinza

e carvão ao redor do fogo. Além disso, para os Kaingang que Veiga registrou, a tinta para a pintura de cada clã era feita com matérias-primas diferentes: a dos Kamé era feita com carvão de pinheiro e a dos Kairu com sete-sangria (VEIGA, 2000b).

Para o professor Celestiel, em 2011 as pinturas foram importantes porque ajudaram na divisão de tarefas do grupo, como servir e oferecer e bebida para as pessoas da metade oposta. Para o professor Jorge, as pinturas são um sinal de respeito, provavelmente com os gêmeos ancestrais. Em 2011, a tinta foi fabricada pelas mulheres com brasa de nó de pinho. No documentário *Kiki: o ritual da resistência Kaingang (2001)* pode-se notar a presença de fogueiras perto de onde se estavam fazendo as pinturas corporais.



Fonte: Kiki,...2011.

### Os instrumentos musicais (chocalhos, flautas e varapaus)



Fonte: Kiki,...2011

Segundo Darcy Ribeiro, a música instrumental ou os cantos possuem mais sentido religioso do que de mero divertimento entre os nativos. Para os indígenas, as festas e as cerimônias são inconcebíveis sem manifestações musicais. Os índios produzem cantos solos ou coros geralmente acompanhados por instrumentos musicais, que podem ser simplesmente marcadores de ritmo, como os maracás, chocalhos, bastões e tambores ou instrumentos de sopro, como trombetas e flautas. Segundo Ribeiro, a música indígena não pode ser reduzida por nós como a imitação das vozes dos animais ou comparadas com as reminiscências das lições jesuíticas (RIBEIRO, 1986).

No ritual do Kiki de 2011 foram utilizados três tipos de instrumentos musicais: chocalhos, flautas e varapaus. Entretanto, no passado outros tipos de instrumentos também eram utilizados pelos Kaingang, como é o caso das cornetas e apitos. Borba (1908), registrou para os Kaingang do início do século XX os seguintes instrumentos musicais: buzinas de chifres de boi ou de taquaras, flauta de taquara, maracás, apitos de taquara e um instrumento de taquara fina encabada em uma cabaça furada nas extremidades.



Segundo Baldus, cada aldeamento Kaingang possuía uma corneta, que poderia ser fabricada por quem quisesse independentemente da posição social do indivíduo. Esse instrumento era utilizado para fazer o convite de outras aldeias para o ritual do Kiki: “se um dos dois mensageiros fez a sua chamada sem palavras pelo corno, todo mundo, de grande distância ao redor, fica sabendo que haverá o baile. Então o outro mensageiro procura o povo, dizendo-lhe quando e onde haverá a festa.” (BALDUS, 1979, p.24). Ainda segundo o autor, um dia antes do Kiki, ouvia-se de longe o som das cornetas e flautas de taquara dos convidados de outras aldeias que estavam chegando à cerimônia (BALDUS, 1979).

O chocalho é um instrumento musical amplamente difundido na América do Sul, relacionando-se fortemente ao xamanismo dos indígenas (VEIGA, 2000b). No Kiki de 2011, praticamente todas as orações foram acompanhadas com o som dos cantos e dos chocalhos. Esse instrumento, no geral, é fabricado a partir da cabaça (nome popular dos frutos das plantas *Lagenaria* e *Cucurbita*) e do milho. Segundo o professor Celestiel, sempre tem que haver nos chocalhos as marcas clânicas de quem o fabricou, mas isso não impede que pessoas de outra metade toquem o instrumento. As flautas utilizadas no Kiki de 2011 foram feitas de taquara e emitem dois sons: um grave um agudo. O som desse instrumento, segundo Celestiel, é controlado pela bochecha.



Fonte: Jaisson Teixeira Lino, 2011.



Fonte: Kiki,...2011.

Segundo Mabilde, no passado o varapau era a arma predileta dos Kaingang, pois em algumas circunstâncias as flechas não produziam o tiro tão certo. Esse instrumento era fabricado geralmente com pau de laranjeira do mato e possuía a espessura variada de acordo com a força do indivíduo que fosse utilizá-lo. Além disso, a madeira era sempre lisa e sem decorações. O artefato não era utilizado pelos Kaingang como arma defensiva, servindo

somente para o ataque. Embora no passado o varapau fosse utilizado pelos Kaingang como uma arma, no Kiki de 2011 o objeto foi utilizado como instrumento musical: os indígenas batiam ele no chão para produzir o som de marcação do ritmo nos momentos de cantos e danças. Os chocalhos, flautas e varapaus foram utilizados no Kiki de 2011 nos momentos de comemorações, orações, cantos, danças e quando se fez o ritual de corte do pinheiro (KIKI,...2011).

### Arco e flechas



Fonte: Jaisson Teixeira Lino, 2011.

### Segundo Mabilde,

a origem do arco e da flecha perde-se nas trevas do tempo. São as armas de que se serviam os povos da mais remota antiguidade. Foram as primeiras de que se serviram quase todos os povos, em todos os tempos, para a guerra, antes da invenção da pólvora e, ainda mesmo, depois dessa época. (MABILDE, 1983, p.142).

Além de alguns artefatos nativos não existirem mais, muitos perderam sua finalidade, como é o caso das armas utilizadas pelos Kaingang para pescar, caçar e guerrear no passado. O arco e flechas, arma comum à todas etnias, é um desses objetos. Segundo Savoro, Silva e Nötzold (2006), antigamente os arcos eram compridos, podendo chegar a dois metros de altura e eram fabricados a partir da madeira. As flechas eram formadas por ponta, vareta, extremidade

proximal, haste, emplumação e extremidade distal. A emplumação poderia ser utilizada para dar equilíbrio à flecha ou para controlar sua trajetória.

Segundo Borba (1908), os arcos, flechas e lanças dos Kaingang eram muito bem feitas, sendo a matéria-prima ideal madeiras fortíssimas. As pontas das flechas eram feitas de osso de macaco e bugio ou de ferro. Além disso, o autor afirmou serem os Kaingang bons atiradores, que raramente erravam o alvo que visavam (BORBA, 1908). Mabilde (1983) registrou para os Kaingang dos sertões do Rio Grande do Sul o uso de arco e flechas fabricados com madeira das mudas novas ou vergôntes de ipê preto.

Sabemos que na atualidade o arco e as flechas não são mais utilizados como armas pelos Kaingang, já que foram sendo gradativamente substituídos pelo uso de armas de origem europeia. Esse objeto agora é utilizado com o sentido de afirmação étnica e diferenciação dos Kaingang com a sociedade envolvente. No Kiki de 2011, no momento do corte do pinheiro, um rezador atirou flechas para o sentido do sol nascente enquanto outro atirou flechas para o poente, sob orientação do espírito auxiliar (PINHEIRO, 2013).

### A cestaria



Fonte: Kiki,...2011.

Os cestos Kaingang são fabricados em sua maioria a partir da taquara. Segundo Pohl e Milder, os grafismos e os trançados desses cestos constituem-se em referências visuais claras da identidade cultural do grupo em relação à sociedade envolvente (POHL; MILDER, 2008). Como dentro da cosmovisão Kaingang todas as coisas fazem parte da divisão Kamé e Kairu,

com os cestos essa lógica se repete: “Todas as formas redondas, baixas, que são fechadas sobre si mesmas são KAIRU, e, todas as formas compridas, abertas, leves, que não tem fim são KAMÉ.” (POHL; MILDER, 2008, p.4)

Os cestos Kaingang podem ser classificados em três formas básicas: “*kre téi* (cesto comprido ou longo), *kré rór* (cesto redondo ou baixo) e *kre kôpó* (cesto quadrado).” (POHL, MILDER, 2008, p.5)” Cestos longos e compridos (*téi*) se referem a metade Kamé, enquanto que os redondos e baixos (*rór*) estão vinculados à Kairu. Entretanto, segundo Pohl e Milder (2008), são os grafismos e não a forma do cesto que define a metade clânica a qual o objeto pertence. Os trançados fechados referem-se a Kairu enquanto que os abertos referem-se à Kamé.

Em alguns lugares, como na T.I. Carreteiro, que foi onde os autores Pohl e Milder (2008) realizaram a pesquisa sobre a cestaria Kaingang, o significado dos símbolos descritos acima já não são mais compreendidos pelos fabricantes, mas sim somente reproduzidos. Os autores denominam esse fenômeno de reprodução como *inconsciente étnico*, ou seja, “conteúdos reprimidos transmitidos de geração a geração e compartilhados em um mesmo grupo, acrescidos de outros elementos que se agregaram a esse inconsciente oriundos das mudanças estruturais as quais o grupo foi submetido.” (POHL; MILDER, 2008, p.11). Na Aldeia Condá os símbolos da cestaria ainda são reconhecidos pelo grupo.

Antigamente, os cestos Kaingang eram confeccionado pelas mulheres, que desde pequenas aprendiam os trançados. Segundo Savoro, Silva e Nötzold (2006), os cestos podem ser fabricados a partir da taquara e do cipó. A taquara deveria ser cortada ainda verde, e então os Kaingang raspavam sua camada externa e destacariam longitudinalmente, tirando pequenas talas com cerca de 60 centímetros de comprimento. Hoje os cestos Kaingang constituem uma das principais fontes de renda da etnia.

Apesar da literatura afirmar que no passado a produção da cestaria era uma atividade feminina, na atualidade homens e mulheres da Aldeia Condá realizam a prática. Isso é resultado das mudanças trazidas com o contexto da colonização, onde o artesanato passou a constituir uma das principais fontes de renda da aldeia. Segundo Roseli, a filha dos *kuiã* João e Maria (Aldeia Condá), antigamente os cestos podiam ser fabricados a partir de três tipos de taquara e três tipos de cipó, e as tintas utilizadas eram fabricadas a partir da fervura de folhas, cascas de árvores e plantas. Segundo a entrevistada, atualmente a técnica de confecção dos cestos é a mesma que antigamente (colhem a taquara, cortam em tiras e trançam), exceto pelo uso das tintas, que agora são compradas prontas já que não há mais os recursos necessários para a produção na aldeia.



Para os *kuiã* João e Maria, o significado das cestarias é espiritual. Antigamente, pessoas Kamé só podiam fabricar e utilizar artefatos Kamé, enquanto que os Kairu só podiam fabricar e utilizar artefatos Kairu. Hoje a maior parte dos artefatos possuem o símbolos de ambas as metades clânicas. Os kuiã afirmaram que toda vez que vão retirar algo da natureza, é preciso pedir autorização à ela, com rezas. Os cestos podem ser utilizados nas danças, rituais e em casa.

#### **Outros (painéis de ferro e cocho para fabricação do bolo)**



Fonte: Kiki,...2011.



Fonte: Kiki,...2011.

As panelas utilizadas pelos Kaingang na atualidade, incluindo as que foram utilizadas no ritual do Kiki de 2011, substituem as cerâmicas que eram utilizadas pelos Kaingang antigamente. No passado, as cerâmicas eram fabricadas principalmente a partir da argila de coloração escura. Os nativos amassavam a argila, removiam as impurezas e acrescentavam água ou saliva. Areia grossa ou cacos de cerâmica podiam ser utilizados como antiplástico (SILVA, 2000).

Posteriormente, os Kaingang davam forma à cerâmica, a partir de uma base modeladora. O corpo do objeto poderia ser feito a partir da justaposição de camadas ou roletes de argila. Depois de modelada, os Kaingang alisavam a argila utilizando seixos, conchas ou madeiras. Feito isso, deixavam o objeto secar e depois realizavam a queima. As cerâmicas podiam ganhar decorações, que poderiam ser unguladas, repicadas ou com desenhos vermelhos (SILVA, 2000).

No Kiki de 2011, panelas de ferro foram utilizadas para a fabricação das tintas corporais e para pilar as ervas colocadas no *kiki*. Além das panelas, um pequeno cocho de madeira foi utilizado para fazer uma comida típica Kaingang, que se assemelha à um bolo. As mulheres fizeram a massa no cocho de madeira e depois colocaram embaixo da brasa da fogueira para assar. No Kiki de 2011 houve também o *pisé*, que é uma farinha feita de milho torrado e o constante consumo do chimarrão.

### 3.6 Perspectivas sobre o ritual

Todos os entrevistados da Condá afirmaram que o ritual do Kiki de 2011 teve um papel muito importante. A *kuiã* Maria disse que a realização do Kiki é importante porque faz bem para o espiritual: “Pra nós é bom, pra gente vim espiritual aqui falar, conversar né. Aí a gente faz o remédio do mato, né”.<sup>12</sup> Nessa e em outras falas de Maria e seu esposo João, percebe-se que a bebida *kiki* é encarada por eles como um remédio, não só espiritual mas também para o corpo por causa das ervas que contém nela. Então a realização do Kiki foi importante para eles porque ajuda na saúde corporal e espiritual.

Para o professor Jorge, o Kiki de 2011 teve o sentido de harmonizar a vida Kaingang. Segundo ele, o ritual ajudou os mortos a ficarem tranquilos e conseqüentemente a comunidade também ficou tranquila. Para o professor Celestiel, o evento foi importante porque fortaleceu os laços e reuniu os parentes da Condá com aqueles de outras localidades, como os do rio

---

<sup>12</sup> Entrevista realizada com os *kuiã* João e Maria em 04/09/2017.

Grande do Sul. Para ele, é importante que se realize o Kiki mais vezes porque ele mostra as tradições e ajuda a valorizar o ser Kaingang. O Kiki de 2011 representou para Celestiel a resistência cultural Kaingang, já que o ritual ficou muito tempo sem ser praticado e foi lembrado naquele ano.

É muito importante porque ele reúne né os parentes de longe. Quando a gente realizou aqui vieram o pessoal do Rio Grande. Tudo região do Sul aqui vieram aqui participar junto com nós né, então é bom tá sempre realizando porque ele mostra né ainda as tradições como respeito né, ao próximo né, valorizar né, o ser Kaingang. Então pra nós é um motivo né que pode ser realizado muitas vezes se puder.<sup>13</sup>

Maria Pinheiro entendeu o ritual do Kiki de 2011 como a parte integrante da resistência política dos Kaingang. Segundo alguns de seus entrevistados, o ritual foi importante também pelo seu sentido educativo, já que muitas pessoas da aldeia nunca haviam participado de um Kiki anteriormente. Dentre as maiores dificuldades citadas pelos entrevistados de Pinheiro, foi citado a elaboração do projeto para o Ministério da Cultura, o medo de fazer errado e a falta de recursos naturais, que tiveram que ser na maior parte adquiridos nos mercados de Chapecó (PINHEIRO, 2013).

No documentário *Kiki: o ritual da resistência Kaingang* os organizadores do evento falam sobre o Kiki como o berço da tradição, das marcas, dos seres e da organização do mundo. Segundo eles, a realização na atualidade é importante porque ajuda a reforçar os aspectos tradicionais Kaingang, como o idioma, as marcas e a organização social baseada em Kamé e Kairu (KIKI,...2011).

Os Kaingang que foram entrevistados para essa pesquisa e também os que Pinheiro entrevistou em sua dissertação afirmaram, na maioria das vezes, que não há incompatibilidade entre as religiões cristãs e o ritual do Kiki (PINHEIRO, 2013). Segundo o professor Celestiel, as igrejas não interferem na religiosidade Kaingang, tendo muitos pastores inclusive apoiado e ajudado na realização da cerimônia de 2011. Já para o professor Jorge algumas igrejas, principalmente as evangélicas, não respeitam as crenças tradicionais Kaingang e por isso não apoiaram a realização do Kiki.

Para o pastor Valdir Santos, o Kiki foi importante como revitalização cultural e identitária, não tendo de forma alguma prejudicado a religião cristã:

Então o kiki vai criar respeito da comunidade indígena. Para mim foi um grande respeito. Alguns não entendem, mas o certo é o direito da nossa pessoa de cultivar sua crença, eu tenho minha crença e todas as pessoas em todos os lugares. Então o kiki

<sup>13</sup> Entrevista realizada com o professor Celestiel no dia 04/09/2017.

não vem prejudicando a religião. O kiki veio nos ajudar a reconhecer que somos Kaingang mesmo. E se não fosse esse trabalho acho que ninguém ia nos reconhecer como Kaingang aqui na aldeia Condá. Que nem lá no Chimbangue que discutem bastante e tem problemas e se a gente perguntar da marca, dizem que não sei. (PINHEIRO, 2013, p. 106).



#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho pretendeu analisar como os artefatos utilizados no ritual do Kiki de 2011 podem ser agentes de informação da cultura Kaingang, revelando a relação que possuem com o grupo. A análise da cultura material e do ritual em si foi feita buscando compreender como os Kaingang se relacionam atualmente com a cosmologia, com a natureza e com a sua ancestralidade, levando em consideração as mudanças que o grupo sofreu com os novos contextos impostos a partir da colonização.

A colonização do Brasil consistiu em um processo repressivo para os povos nativos, o qual tirou deles seus territórios, muitas vezes a vida e combateu práticas tradicionais. No caso do povo Kaingang, sobre o qual o colonialismo avançou sobre com violência, desrespeito e práticas de assimilação ou extermínio, o principal de seus rituais – o Kiki – teve que deixar de ser praticado, já que foi estigmatizado e combatido.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988 os povos indígenas passaram a ter alguns direitos garantidos, como o reconhecimento da cultura, dos costumes, da língua, das crenças e o direito às terras tradicionalmente por eles ocupadas. Entretanto, ao mesmo tempo que esses direitos foram garantidos, a sociedade envolvente em prol seus benefícios próprios passou a tentar deslegitimar os povos indígenas como tais, utilizando argumentos como a não mais existência de indígenas, principalmente pelo uso de tecnologias ocidentais por eles.

A partir desse contexto, os indígenas compreenderam a necessidade de adotar comportamentos simbólicos, como o uso de bens estereotipados dentro da concepção ocidental e exótica do que é ser índio para se afirmarem enquanto tais. Essa tática visava atingir o reconhecimento identitário e os direitos que eram garantidos a eles na Constituição Federal. Esse foi o caso dos indígenas da T.I. Xapecó, que retomaram o Kiki com o principal intuito de serem reconhecidos enquanto indígenas e terem suas terras tradicionais demarcadas.

Entretanto, por mais que muitas vezes práticas foram e muitas vezes são ainda utilizadas como força simbólica, nem sempre elas perdem seus sentidos cosmológicos, como foi o caso dos Kiki que ocorreram na T.I. Xapecó e na Aldeia Condá. A descontinuidade do ritual na T.I. Xapecó por causa de mortes atribuídas ao erro ritual juntamente com o medo da realização do evento na Condá revelam que por mais que o ritual tenha deixado de ser praticado por muitos anos, a crença nele ainda é forte e continuou sendo transmitida de geração a geração. E no caso da Condá, não apenas o fator do medo revela isso, mas toda a relação que os Kaingang da aldeia possuem com sua cultura material, como pudemos observar com a análise dos artefatos presentes no ritual do Kiki.

A partir da comparação das fontes, pretendemos na pesquisa consumir também o fato de que ocorreram mudanças na forma de realizar o ritual no decorrer dos anos e dos novos contextos, entretanto sempre pequenas, o que revela o respeito e a devoção que os Kaingang possuem com sua ancestralidade e a crença na ideia do grupo em que não se deve realizar o ritual de forma “errada”, ou seja, de forma diferente que seus antepassados faziam. Também pudemos concluir que na Aldeia Condá, a conversão dos indivíduos à igrejas católicas e evangélicas não significou o abandono de suas crenças tradicionais, já a maior parte da população pertence a essas religiões e mesmo assim apoiou a realização do Kiki. E, por mais que os Kaingang da aldeia entendam o forte sentido político, relacionado a resistência cultural e étnica que o ritual possui na contemporaneidade, eles compreendem a realização do evento como a harmonização do povo Kaingang com o mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALDUS, Herbert. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In: **Ensaio de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Nacional, p.8-33. 1979.
- BECKER, Ítala Irene. **O índio Kaingang do Paraná**. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- \_\_\_\_\_. **O índio Kaingang no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo: Unisinos, 1976.
- BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Recurso Eletrônico, 2017.
- BRIGHENTI, C. A. Povos Indígenas em Santa Catarina. In: NOTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandro Fernando. (Org). **Etnohistória, História Indígena e Educação: Contribuição para o debate**. 1ed. Porto Alegre: Palotti, 2012, v.1, p. 37-65.
- D'ANGELIS, Wilmar. Para uma história dos índios do oeste catarinense. **Cadernos do Ceom**, Chapecó, v. 6, p.1-91, 1989.
- KIKI, o ritual da resistência Kaingang. Direção de Cassemiro Vitorino e Ilka Goldschmidt. 2011.
- KOENIGSWALD, Gustav. Die Corôados im südlichen Brasilien. **Globus**, Braunschweig, v. 94, p.27-32, 1908.
- LACERDA, Rosane Freire. **Terras para a Aldeia Kondá: Considerações jurídico-legais sobre o caso das famílias Kaingang residentes na cidade de Chapecó - Santa Catarina**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1998.
- LATHRAP, D. W. **O alto Amazonas**. Lisboa, Editorial Verbo, 1975.
- LINO, Jaisson Teixeira. O povoamento indígena no Sul do Brasil: as contribuições da arqueologia e da história. In: RADIN, José Carlos et al. **História da Fronteira Sul**. Chapecó: Uffs, 2016. p. 92-108.
- MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zélia Maria. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Atlas, 1986.
- MÉTRAUX, Alfred. The Caingang. In: STEWARD, Julian. **Handbook of South American Indians**. Washington: Smithsonian Institution, 1946. p. 445-475.
- NACKE, Aneliese; BLOEMER, Neusa. As áreas indígenas Kaingang no oeste catarinense. In: NACKE, Aneliese et al. **Os Kaingang no oeste catarinense**. Chapecó: Argos, 2007. p. 43-88.
- NOELLI, Francisco da Silva. A ocupação humana na região sul do Brasil: arqueologia, debates e perspectivas 1872-2000. **Revista Usp**, São Paulo, n. 44, p.218-269, 1999-2000.

PINHEIRO, Maria Helena. **A Emergência do Ritual do Kiki no Contexto Contemporâneo**. 2013. 191 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

POHL, Angelo; MILDER, Saul. Representações visuais da cestaria Kaingang na Terra Indígena Carreteiro: o grafismo e seus significados. **Vestígios do Passado: a história e suas fontes**, Rio Grande do Sul, v. 15, n. 28, p.1-14, 2008.

**REVISTA DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, n. 21, 1986.

RIBEIRO, Darcy. Arte Índia. In: RIBEIRO, Darcy et al. **Suma Etnológica Brasileira Volume 3**. Rio de Janeiro: Sindicato Nacional dos Editores de Livros, 1986. p. 1-64.

RICARDO, Fany Pantaleoni. **Instituto Socioambiental**. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt>>. Acesso em: 06 maio 2017.

ROBINSON, Mark et al. Moieties and mortuary mounds: dualism at a mound and enclosure complex in the southern brazilian highlands. **Latin American Antiquity**, [s.l.], v. 28, n. 02, p.232-251, jun. 2017.

SAVORO, Talita; SILVA, Ninarosa; NÖTZOLD, Ana. Artesanato Kaingang: entre usos e desusos da cultura material. **Cadernos do Ceom**, Chapecó, v. 19, n. 24, p.31-51, 2006.

SILVA, Fabíola Andréa. Etnoarqueologia: uma perspectiva arqueológica para o estudo da cultura material. **Métis: história e cultura**, Caxias do Sul, v. 8, n. 16, p.121-139, jul. 2009.

SILVA, Fabíola. As cerâmicas dos Jê do sul do Brasil e os seus estilos tecnológicos: elementos para uma etnoarqueologia Kaingang e Xokleng. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco; TOMMASINO, Kimiye. **Uri e Wãxi: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Editora Uel, 2000. p. 59-80.

SILVA, Lucas Antonio da. (Re) visitando as pessoas e as coisas: a etnoarqueologia enquanto uma arqueologia do presente. **Revista de Arqueologia**. Pelotas, v. 30, n. 1, p.175-185, 3 jul. 2017.

SOUZA, Almir Antonio de. **Armas, pólvora e chumbo**. Guarapuava: Editora UFPR, 2015.

SOUZA, Jonas Gregorio de. O sítio Posto Fiscal: Arqueologia dos centros cerimoniais Jê do Sul. **Revista Memore**, Tubarão, v. 1, n. 1, p.114-129, 2013.

TOMMASINO, Kimiye et al. **Eleição de Área para os Kaingang da Aldeia Kondá**. Chapecó: Funai/ Ministério da Justiça, 1999.

VEIGA, Juracilda. A retomada da festa do Kikikoi no PI Xapecó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang. In: MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco; TOMMASINO, Kimiye. **Uri e Wãxi: Estudos Interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Editora Uel, 2000. p. 261-292.

\_\_\_\_\_. **Aspectos Fundamentais da Cultura Kaingang**. Campinas: Curt Nimuendaju, 2006.

\_\_\_\_\_. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang.** Campinas: IFCH – Unicamp, Tese de Doutorado, 304p. 2000.

\_\_\_\_\_. Cosmologia Kaingang e suas práticas rituais. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang.** Londrina: Eduel, 2004. p. 269-284.

VIDAL, Lux; MÜLLER, Regina. Pinturas e adornos corporais. In: RIBEIRO, Darcy et al. **Suma Etnológica Brasileira Volume 3.** Rio de Janeiro: Sindicato Nacional dos Editores de Livros, 1986. p. 119-148.